

أدب ونقد

مجلة الثقافة الوطنية الديمقراطية

يونيه ٢٠٠٥ - العدد ٣٣٨

مؤيتر الإمام محمد عبده

«عاطف العراقي - محمد السعيد دوير»



■ الإسلام بين العالم والمدنيّة

■ حسن طلب: أربعون عاما مع الشعر

«محمود أمين العالم - محمد عبدالمطلب»

■ جرامشي: المثقف - المجتمع - الحرية

■ أحمد زكي: دراما صعود نجم

■ اللغة العربية في الهند

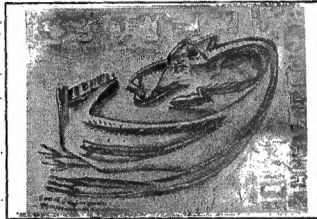
أدب ونقد

مجلة الثقافة الوطنية الديمقراطية

شهرية يصدرها حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي

تأسست عام ١٩٨٤ / السنة الواحدة والعشرون

العدد ٢٣٨. يونيو ٢٠٠٥



رئيس مجلس الإدارة : د. رفعت السعيد

رئيس التحرير : فريدة النقاش

مدير التحرير : حلمي سالم

سكرتير التحرير : عيد عبد الحليم

مجلس التحرير : إبراهيم أصلان /

أحمد الشريف / د. صلاح السروي /

جرجس شكرى / طلعت الشايب /

د. على مبروك / على عوض الله / غادة نبيل /

كمال رمزي / مصطفى عبادة / ماجد يوسف

المستشارون

د. الطاهر مكي / د. أمينة رشيد
صلاح عيسى / د. عبد العظيم أنيس

شارك في هيئة المستشارين ومجلس التحرير الراحلون
د. لطيفة الزيات / د. عبد المحسن طه بدر
محمد روميث / ملك عبد العزيز

تصميم الغلاف
أحمد السجيني
أعمال الصفي والتوضيب
سحر عبد الحميد
تصحيح : أبو السعود على سعد

الغلاف الأمامي : الفنان علي الدسوقي

الرسوم الداخلية للفنان : ممدوح سليمان

الاشتراكات لمدة عام

باسم الأهالي / مجلة [أدب ونقد]: داخل مضر ٥٠ جنيها
البلاد العربية ٥٠ دولارا / أوروبا وأمريكا ٧٥ دولارا
شركة الأمل للطباعة والنشر

الأعمال الواردة إلى المجلة لا ترد لأصحابها سواء نشرت أو لم تنشر
يمكن إرسال الأعمال على العنوان البريدي أو البريد الإلكتروني:

adabwanaqd@yahoo.com

موقع [أدب ونقد] على الانترنت: adabwanaqd.4t.com

ترجو المجلة من كتابها ألا يزيد عدد صفحات المادة المرسلة عن ثماني
صفحات أو ثلاثة آلاف كلمة

المراسلات : مجلة (أدب ونقد) ١ شارع كريم الدولة / ميدان طلعت حرب / الأهالي
القاهرة / هاتف ٢٩ / ٥٧٩١٦٢٨ فاكس ٥٧٨٤٨٦٧

مستويات العدد

- * أول الكتاب ٥ خريدة النقاش
- * ملف : قرن من محمد عبده ٩
- مثنوية الإمام / ١٠ - عاطف العراقي
- تأملات في نهج الإمام / ٢٥ محمد السعيد نوير
- * الديوان الصغير /
- فصل من كتاب : الاسلام بين العلم والمدنية / محمد عبده ٣١
- * ملف : حسن طلب / أربعون عاما من الشعر ٤٧
- تكريم الشعر / محمود أمين العالم ٤٨
- ثقافة الحرف في شعرية حسن طلب / د. محمد عبد المطلب ٥٤
- بلاغة الخطاب الشعري / عيد عبد الحليم ٦٩
- متتالية مصرية / شعر / حسن طلب ٧٧
- * ذاكرة الكتابة :
- صفحات من كتاب " النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية " / حسين مروة ٩٧
- أنطونيو جرامشي / دراسة / محمد ممدوح ١٠٩
- اللغة العربية في الهند / خورشيد إقبال ١١٧
- المصوراتي : أحمد زكي : نجم فوق العادة / أماني سمير ١٢٤
- القاهرة عروس تهبط الدرج / قصة / حسين سليمان ١٣١
- غرف القباطنة / قصة / طارق إمام ١٣٥
- ثرثرة عن الروح / نص مي عبد الصبور ١٣٦
- شهاد / شعر / خديجة مكطى ١٣٨
- إفاقة / شعر / عبد الرحيم الماسخ ١٤٠
- عن لعبة الأفاضيص / نقد / محمد الدغيدى ١٤١
- * الصفحة الأخيرة / كمال عمار / رجاء النقاش ١٤٤



أول الكتابة

فريدة النقاش

تنفض الهوامش على المتن فيتحول الأخير في اتجاهات لم يجر حسابها سلفاً أو لتخطيط لها ، يحدث ذلك في حالة الكتابة وهو ما يعرفه المبدعون جيداً حين يجدون أنفسهم وقد إنتقلت شخصية أو فكرة أو صورة من أطراف العمل إلى قلبه ، من الحالة الثانوية إلى الرئيسية ، وهى تأتي إلى القلب حاملة خصائصها ومكونات عالمها وروحها ليصبح وجودها هناك أحد علامات الكتابة الجديدة إذ يتبادل المتن والهوامش مواقعهما ويتفاعلان بطرق جديدة ومبتكرة إذ تنقلب الأشياء رأساً على عقب وتغير خصائصها في عالم تبعثرت من الفوضى مكوناته القديمة خارجة من ذاتها وهى تدك الكون الشاسع بمعالولها دون أن تعيد بناءه لا على النسق القديم ولا على نسق آخر جديد فيبقى فى حالة سيولة يتجاذبه الماضى والمستقبل ، القديم والجديد ويقف النقد مشدوها أمام طراجة الأفكار والأساليب والصور عاجزاً فى كثير من الأحيان عن الإمساك بالحالة التى تغلت ، والتى تجعل تصنيف المنتج الجديد ووضعه فى خانة من الخانات المتعارف عليها ، عملية تكاد تكون مستحيلة ويكتفى النقد حينذاك بالقول إنه "نص مفتوح" ، ساعياً عبر هذا الحل المريح إلى التعرف على تقنياته وجمالياته عبر علاقاته الداخلية وروابطه ببيئته المتغيرة بدورها بعنف غير مسبوق ، وطريقته فى التعبير عن واقع اجتماعى - إقتصادى هو بدوره فى حالة سيولة شأنه شأن النص الجديد المفتوح وإن كانت سيولة الواقع تتجلى فى شكل حركة على الأرض ، بينما تتجلى السيولة فى العمل الأدبى أو فلنسمه النص المفتوح فى شكل تقنيات وعلامات وجماليات فى عالم مجازى يمرح فيه الخيال فيقطع أوصاله ويعيد تركيبها فى مغامرات إبداعية بلا حصر .

إذا ما انتقلنا من المجاز إلى الواقع الفعلى سوف نجد أنفسنا إزاء مدينة من أكبر مدن العالم منقسمة بمعنى أن هؤلاء الآخرين لا يستطيعون الاختباء إذ تزحف العشوائيات وأحياء الفقراء على كل من أحياء الارستقراطية الجديدة وأحياء الطبقة الوسطى وتحيطها كاحاطة السوار بالمعصم . ولا يبقى ذلك المشهد صامتا دائما بل إنه يتحرك أبدا عند الفجر يصعد آلاف الزبالين إلى شقق العمارات

الفاخرة ليجمعوا القمامة ، ومثلهم آلاف الخادmates والطباخين فضلا عن الجرائس الذين يقفون على أبواب القصور وعلى أسرارها ، وحتى وهم يخفون أنفسهم وراء الزجاج الأسود للسيارات المصفحة التي يركبونها ، بحيث لا يرى أحد من بداخلها لا يستطيعون إلا أن ينظروا -ولو من باب الضجر من الترف الزائد إلى المتسولين كالحى الوجوه وإلى البائعين الجوالين الذين يقفون بين السيارات غير هائنين ربما يكون الموت دهسا أهون من الموت جوعا .. فأين يختبئون ؟ لا مفر إذن من الاتصال .. والاتصال فعل ثقافى بالضرورة.

مثلما ينقض الهامش على المتن فى النصوص الجديدة تفرض أغنيات "شعبان عبد الرحيم" نفسها حتى على "البهوات" ، ولا يستطيع الغناء الجديد أن يتجنب تأثيراتها وإيقاعاتها الشعبية ، ويدرس النقد أسرار شعبيتها ، وحقيقة المنابع الروحية والأخلاقية التى تنهل منها ، ولا يستطيع أن يتجنب المقارنة بين مطلع القرن العشرين الذى أنتج "سيد درويش" ومطلع القرن الجديد الذى أنتج "شعبان عبد الرحيم" والذى وجد فيه مخرج سينمائى كبير هو "داود عبد السيد" بطلا لعمله المميز والإشكالى "مواطن ومخبر وحرامى" . ويصور فيه حالة السيولة المجتمعية التى سبقت الإشارة لها حيث ينقض هامش الهامش على قلب المتن ويتبادلان الأدوار والمواقع ، بل وينصهران فى ختام الفيلم الذى لم تستطع مقولته الأولى "إن الطبقة تحمى" لم تستطع الصمود أمام التحولات العاصفة فى عالم هو فى حالة سيولة .. إذ بات التحول الطبقي السريع من الأدنى إلى الأعلى يسخر من فكرة الصعود بالاجتهاد التى أصبحت بالية لأن الأبواب انفتحت للحرامية والمخبرين وحثالة الطبقات ليصعدوا ماليا واجتماعيا وغير ، المجتمع نظرته لحقيقة هذا الصعود بسرعة ، وتبدلت القيم والأفكار والرؤى ، وباتت الرواية المسروقة التى قام "الحرامى" بحرقها لأنها منافية للدين من وجهة نظره هى الرواية القديمة المتروكة - رواية التراتبات والحدود التى تحكى تاريخا أقللا لعالم كان محكوما بالزوال نزلت به الصواعق وكان على المواطن أن يعيد كتابتها بعد حرقها وبطريقة جديدة فى إشارة لقوة العالم الجديد الذى يحتاج كتابة جديدة وإبداع جديد وتفكير مبتكر يلائم ما فعله الهامش بالمتن ، أنه العالم الذى نهض على التحالف الوثيق بين المواطن والمخبر والحرامى ، حيث جرى طلاء

البيت القديم وإزالة علامات التميز والعراقة الكلاسيكية من جذباته ، وتبادل الزوجات والمعشقات بين رجاله واعتماد الغناء الجديد دليلا على الانتماء للتكوين الطبقي الناشئ وبديلا عن الموسيقى العالمية التي كان يسمعها المواطن في حالته القديمة التي تأكلت مع انقراض الهوامش عليها وشخبطت معالمها .

ولم يكن الاتصال بين العالمين خارجيا أو شكليا بل إنه تكويني عميق الجذور . وهذا التكوين الجديد هو ابن شرعي للخيارات السياسية لنظام الحكم وزبائنه ، منذ انطلقت سياسات الانفتاح الاقتصادي مطلع السبعينيات وهو الانفتاح الذي تعمق مع مطلع التسعينيات وبعد سقوط الاتحاد السوفيتي ، وعلى حد وصف أحد الباحثين تحولت شيئا فشيئا الأنظمة البيروقراطية التي كانت مسئولة عن السياسات العامة إلى منظمات "مافيوية" تدبر لحسابها ولحساب زبائنها الخطط الجديدة لإعادة الهيكلة (الخصخصة) في حين تتمترس السلطات وراء أجهزتها القمعية لحماية مصالحها .

وادعت السلطات دائما أن هذا هو ما تحتمه العولة ، لكن قراءة تجارب أخرى في العالم اختطت لنفسها مساراً مختلفاً أكدت أن هذا الخيار ليس حتمياً .. وأن حالة السيولة وما يشابه الانهيار ليست قدراً محتوماً .

ومثلما قامت ثورة يوليو باحداث تحولاتها العميقة في المجتمع المصري من أعلى عبر التأميم والتصنيع أمام النظام الذي صعد على أنقاضها بنفس العملية مقلوبة ، فأطلق عبر خصخصة الملكية العامة نمودجا من الرأسمالية الرثة التي لا علاقة لها بالانتاج أو بناء الصناعة ، بل كانت مهمتها الرئيسية هي نهش اللحم الحى للمجتمع بطريقة همجية ، وإرضاء دور الخادم الذليل للعولة الرأسمالية وشركاتها عابرة القارات ، ومن هنا كان وصف هذه الرأسمالية بالطغرافية والعشوائية والتابعة ، وكلها صفات وضعتها على أرضية فكرية واحدة مع سكان العشوائيات التي قال تقرير لمعهد التخطيط القومي أنها وصلت إلى ١١٠٩ أحياء حول المدن يسكنها ما بين ١٢ مليوناً و ١٧ مليوناً مواطناً ، ولا يمكن لمثل هذه التكتلات السكانية الضخمة إلا أن تظهر نفسها في المدن الكبيرة ، بل وتفرض عليها أن تنصت وأن ترى ما كانت تصم آذانها عن سماعه وتغض عيونها عن رؤيته .

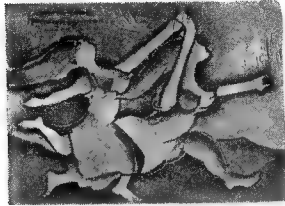
هناك قول شائع وهو: " أن الإنسان عدو ما يجله " والذى لا شك فيه أننا لم نستوعب بعد كلية هذا الواقع الجديد، ولم نتعرف بما يكفى على تجلياته الثقافية ، وإن كان كل من علم الاجتماع وعلم الاقتصاد قد فحص ما أسميه أنقراض الهامش على المتن، بل إن البرنامج العام الجديد لحزب التجمع " نحو مجتمع المشاركة الشعبية قد خصص جزءاً كبيراً للمهمشين. وأن تجد السبل للتعامل مع الظاهرة، وأن يكون النقد الأدبى الذى عيش حديثاً نحو التحول إلى علم منضبط قادراً على إدراج تجلياتها فى الأعمال الأدبية فى سياق معرفى جمالى يعاون المتلقى على معرفة أدق بمجتمعه، وعلى تذوق أنصغ للأعمال الإبداعية الجديدة والغريبة عليه.. وهنا يمكننا أن نتذكر تلك الضجة الكبرى التى أثارها قبل سنوات فيلم " اللبى " والإنقسام النقدى الحاد حول تقييمه ومشروعية اعتباره فيلماً متقدماً بمعايير جماليات السينما، بل وقول بعض النقاد إن هذا الفيلم الذى يتنبض بأشواق المهمشين الذين إجتاحوا المتن فى مشاهد لا تنسى خاصة حين ذهب اللبى وأمه إلى "بشرم الشيخ" ليؤجروا "عجل درجات يعنى" للسباح .

إن الفيلم يستمد مشروعيته الجمالية والفنية من مجموعة معطيات جديدة كلية تتعلق بنوعية الأبطال ومعنى البطولة، وهى المعطيات التى جعلته ناجحاً على صعيد العرض إذ بقى لأسابيع طويلة فى دور العرض وحقق أرباحاً ونسبة مشاهدة فاقت أى فيلم آخر، وهو ما ينبغى وضعه فى الاعتبار الجدى، عند التقييم ودون تعال على الذوق الجماهيرى كما نسميه . فلعل الجمهور الواسع قد لس فى الفيلم تجسيده الحى والناضج لما أسماه علم الاجتماع ثقافة التحايل " والتى تكاثفت كل الطبقات لإنتاجها ولكن قوتها هى إبداع خالص للمهمشين والفقراء عامة.. لعلهم رأوا حيلهم هناك والتى كانوا يظنون أن العالم المرتب والمكتفى بذاته لكبار الملاك والطبقة الوسطى لن يلتفت إليها فأخذوا يضحكون من أنفسهم ومن انكشاف حيلهم البارة لينشأ ذلك النوع من التواطؤ الخفى بينهم وبين المجتمع ، ذلك المجتمع الذى يتقلب فلا يظل شىء فيه على حاله .

وتستطيع التوقف أمام نماذج بلا حصر من الأعمال الإبداعية التى استلهمت هذه التحولات وعبرت عنها بأشكال بالغة التركيب وقادرة على إثارة الدهشة حتى أن جمعها ودراستها على هذا النحو يمكن أن تنشئ حقلاً جديداً للبحث الأدبى والأكاديمى فتشمى الأبحاث العلمية على الأرض وتتجول فى الأسواق وهى تنبض بالحياة فلا تبقى معلقة وفاقة للروح فى وضع دبت فيه الروح بعد فترة سكون كانت كأنها الموت فلتحياء الحياه إنن.

المحررة

قرن من محمد عبده



تمر هذه السنة مائة عام على رحيل الإمام محمد عبده (١٩٠٥) ، الذي يعد واحداً من أعلام النهضة المصرية والعربية ، منذ تولى محمد على حكم مصر منذ قرنين . وتتميز المساهمة المنيرة للإمام محمد عبده في ثلاثة ملامح : الأول هو محاولة المزاوجة بين الإسلام والمدنية الحديثة ، والثاني هو محاولة إعادة فتح باب الاجتهاد في الشأن الديني بعد أن كان قد أغلق منذ العصور الوسطى العربية . والثالث هو الإيمان بأولوية الحاجات البشرية في تيسير أمور العباد ، نافياً وجود " دولة دينية " في الإسلام .

بهذا المنظر فإن محمد عبده هو واحد من سلاله المعتزلة ، وواحد من تلاميذ بن رشد المخلصين .

هنا ، في « الديوان الصغير » نقدم فصلاً أساسياً من كتابه الأساسي « الإسلام بين العلم والمدنية » ، الذي يحتفل بتلك الملامح الثلاثة ، والذي نحن أوجع نذكركم إلى مثل ماقيه من منهج عقلائي في حياتنا المعاصرة المظلمة .

« ألب ونقد »

منووية الإمام

د. عاطف العراقي

إذا كان الإمام محمد عبده، قد توفي منذ قرن من الزمان، وعلي وجه التحديد في الحادي عشر من شهر يوليو عام ١٩٠٥، فإنه من الواجب علينا كعرب، أن نهتم بإحياء ذكراه، حتي نتذكر الدروس التي يمكن استفادتها من حياة ومؤلفات هذا الرجل، وخاصة أننا مازلنا نجد علي أرضنا الفكرية من يفسد فيها.

ولد محمد عبده عام ١٨٤٩م وكان طوال حياته شعلة نشاط، ومن يطلع علي العديد من الكتب والرسائل والمقالات التي تركها لنا الإمام محمد عبده يدرك تمام الإدراك أننا في عالمنا العربي في أمس الحاجة وحتى في أيامنا الحالية إلي الاستفادة من آرائه، ومن الفتاوي التي أصدرها، ومن اهتمامه بتأويل النص الديني حتي يتفق وروح العصر، أي متطلبات الأيام التي نعيشها.

لقد جمع محمد عبده بين الجانب النظري، والأبعاد العملية الإصلاحية والاجتماعية صحيح أن جمال الدين الأفغاني كان له دوره السيلسي الذي يفوق بكثير دور الشيخ محمد عبده، لكن هذا لا يقلل من أهمية مفكرنا محمد عبده ومن دوره الرائد في مجال تجديد الفكر العربي الإسلامي وذلك سواء اتفقنا معه أم اختلفنا حول رأي أو أكثر من الآراء التي قال بها، وخاصة أننا نجد عند الأفغاني بعض الآراء المتطرفة والساخنة.

ترك لنا الشيخ محمد عبده العديد من الكتب والرسائل ومن بينها علي سبيل المثال لا الحصر، رسالة التوحيد، والإسلام دين العلم والمدينة، وتفسير جزء من القرآن الكريم، ومجموعة من النصوص والأمثال والتي تكشف عن غزارة إطلاعه وتأمله الدقيق، وكانت حياة الشيخ محمد عبده غالية في الثراء الفكري والنشاط الثقافي والاجتماعي، نجد هذا كله واضحا غاية الوضوح طوال السنوات التي عاشها سواء في مصر، أو في فرنسا حين عمل مع أستاذه جمال الدين الأفغاني علي تأسيس الصحيفة الأسبوعية المعروفة باسم «العروة الوثقى» والتي كان هدفها الدعوة إلي الجامعة الإسلامية والدفاع عن الشرقيين، بالإضافة إلي محاربة التسلط والظلم والظلم والظلم والدعوة إلي التخلص من الاحتلال الإنجليزي، وكان هذه الصحيفة، أول صحيفة عربية تظهر في أوروبا، لقد كان شيخنا يعمل دون كلل أو ملل وكانت له رؤيته النقدية وآراؤه الإصلاحية الجريئة.

صحيح أنه من الصعب أن نطلق علي محمد عبده لفظة «الفيلسوف» بالمعني الاصطلاحي الدقيق، إلا أنه ترك لنا العديد من الآراء التي تجعله مجددا من الطراز الأول ومفكرا لا تخلو كتاباته من الروح الفلسفية وليرجع القاري، إلي موضوعات كتابه «الإسلام دين العلم والمدنية» وإلي دراسته لمشكلات فلسفية وفكرية لا حصر لها كمشكلة الحرية ومشكلة الخير وإلي آرائه في مجال الإصلاح الأخلاقي وتفسير القرآن الكريم، وإصلاح الأزهر، وسيجد ذلك كله واضحا غاية الوضوح.

ولسنا في حاجة إلي القول بأن الإمام محمد عبده قد ترك لنا مدرسة فكرية ليس في مصر وحدها بل في العديد من البلدان العربية الإسلامية، وكما نجد آراءه تتردد بلا انقطاع وحتى أيامنا الحالية عند كثير من مفكرينا شرقا وغربا وبصورة مباشرة تارة، أو غير مباشرة تارة أخرى وهذا إن دلنا علي شيء فلنما يدلنا علي بصماته القوية علي خريطة فكرنا العربي الإسلامي المعاصر، ومن يحاول إهمال أو تغافل دوره الخلاق المبدع فإن وقته يعد ضائعا عبثا.

وأراء الشيخ محمد عبده تدلنا بوضوح علي أن مفكرنا كان صاحب نظرة تجديدية والمجدد ينظر دائما إلي الإمام وإلي المستقبل، وذلك علي العكس من المقلد والذي ينظر إلي الماضي ويبكي علي الأطلال.

إن النظرة التجديدية لا تقوم علي رفض التراث جملة وتفصيلا، ولا تقوم أيضا علي الوقوف عند التراث كما هو وبون يذل أي محاولة لتأويله وتطويره، بل إن النظرة التجديدية تعد معبرة عن الثورة من داخل التراث نفسه، إنها إعادة بناء التراث وبحيث يكون متفقا مع العصر الذي نعيش فيه، فالتجديد إذن هو إعادة بناء Re-construction ولا يعد التجديد تمسكا بالبناء القديم لمجرد أنه قديم، وبصورته التقليدية، كما لا يحمل في طياته هدمًا أو رفضًا مطلقًا للتراث، إذ قد نجد في التراث العديد من الأفكار البناءة والتي تعد أكثر حيوية من بعض آراء المعاصرين.

إننا نجد الدعوة إلي إعادة البناء واضحة تمام الوضوح عند كثير من المفكرين من أبناء أمتنا العربية ومن بينهم مفكرنا الشيخ محمد عبده، وهذا يدلنا علي أن الإمام محمد عبده إنما كان يدرك تمام الإدراك أن العيب ليس في التراث ولكن العيب في النظرة إلي التراث من خلال منظور تقليدي رجعي لا يتماشى مع العصر. يجب إذن أن نضع هذا في اعتبارنا حتي نستطيع إدراك الجهد الكبير الذي قام به الشيخ محمد عبده، وكفي الشيخ محمد عبده فخرا أنه كان من خلال كتبه ورسائله مدافعا عن العقل إلي حد كبير، العقل الذي يعد أشرف جزء في الإنسان، والذي عن طريقه استطاع مفكرنا تأويل النصوص الدينية، تأويلا معبرا عن الاجتهاد، وسعة الاطلاع والرغبة في اكتشاف الحقيقة.

نجد هذا واضحا غاية الوضوح ففي العديد من الكتب والرسائل التي تركها لنا محمد عبده، ومن بينها مقالاته في العروة الوثقى، وحاشيته علي شرح الدواني لكتاب العقائد العضدية للإيجي، ورسالة التوحيد، وتقرير في إصلاح المحاكم الشرعية، والإسلام والرد

علي منتقديه، والإسلام والنصرانية مع العلم والمدينة، وحديثه الفلسفي مع الفيلسوف الإنجليزي هيربرت سبنسر، وتفسيره لسورة العصر، وسورة الفتح، وتفسير جزء عم، وتفسير المنار والذي أكمله رشيد رضا، ودروس دار الإفتاء.

لهذا كله لم يكن غريباً أن يهتم العديد من المفكرين والمؤلفين سواء كانوا من العرب أو كانوا من الأوروبيين بالكتابة عن مفكرنا الكبير محمد عبده، ودراسة أفكاره، ومن بين من اهتموا بالكتابة عنه، ودراسة أفكاره، محمد رشيد رضا، ومصطفى عبدالرازق، وعثمان أمين، وأحمد لطفي السيد، وعباس العقاد، ومحمد بخيت، ومنصور فهمي، وحافظ إبراهيم، وأحمد أمين، ومحمد مصطفى المراغي، وماكس هورتن، وشارل آدمر، وشاخت، - وجب، وجولد زيهر وجومبينه.. إلي آخر هؤلاء المفكرين والباحثين والدارسين.

لقد خاض محمد عبده الكثير من المعارك الفكرية وكان له من الأعداء مثل ما له من الأصدقاء وكان هذا شيئاً متوقعا إذ أننا في كل عصر وكل مكان إذا كنا نجد دعاة للنور فإننا نجد أيضاً خفافيش الفكر والذين يؤثرون الظلام ولا تقوي أبصارهم علي مواجهة النور والضياء، وإذا كنا نجد دعاة للإصلاح والتجديد والتقدم إلي الأمام، فإننا نجد أيضاً دعاة الجمود والانغلاق والرجعية والصعود إلي الهلوية، وإذا كان نجد أناساً من المفكرين في هذا العصر أو ذاك من العصور يطلبون منا التمسك بالعقل وجعله المرشد والدليل في حياتنا، والاعتصام بالعلم، فإننا نجد بجوارهم أهل الخرافة والأسطورة والشعوذة واللاعقلانية.

لقد تضمن كتابه «الإسلام دين العلم والمدينة»^(١) العديد من الموضوعات الحيوية المهمة وآثار حولها العديد من التساؤلات والقضايا والأفكار والتي نجد أنفسنا حتي اليوم في حاجة إلي التعرف عليها والاستفادة منها ولتقف الآن عند كل موضوع من الموضوعات التي بحث فيها الأستاذ الإمام، وذلك حتي نتعرف علي أبرز أفكاره في كل

مجال تصدي للبحث فيه.

يبحث محمد عبده في موضوع «الدين والمتدينون» ويبين لنا أن الله خلق الإنسان عالما صناعيا، وهو يعني بذلك أثر البيئة علي الإنسان، وأيضا التركيز علي أهمية الإرادة الإنسانية وكيف أن الإنسان صنعة أعماله، إنه يقول إن الإنسان لو ترك العمل ساعة من الزمن وبسط كفيه للطبيعة ليمتجديها نفسها من حياة، لما مكنه من ذلك، بل دفعه إلي هاوية العدم.

بل إننا إذا انتقلنا من الأفعال المادية، إلي الأحوال النفسية من الإدراك والتعقل والملكات والانفعالات الروحية، فإننا نجد أيضا أثر البيئة عليه، إن شجاعته وجبنه وجزعه وصبره وكرمه وبخله وشهامته ونذالته وقسوته ولينه وعفته وشرهه، كل ذلك يعد نابعاً من تربيته الأولى. وأثر المحيطين به كالأباء والأمهات، ومعني هذا أنه يعد ثمرة ما غرس ونتيجة لما كسب، فهو مصنوع يتبع مصنوعاً، إنه في عقله وصفات روحه يعد عالما صناعيا، والنتيجة التي يمكن استخلاصها من هذا الرأي الذي يقول به محمد عبده، أنه لابد من التأكيد علي أهمية الفعل الإنساني، إن الإنسان يعد حراً ولا يعد مجبراً، إنه لا يصح للإنسان أن يذهب إلي القول بأن الطبيعة هي التي أجبرته، بل إن الإنسان لديه القدرة والفاعلية.

ونحن في ملنا العربي في أمس الحاجة إلي التأكيد علي أهمية هذا الرأي الذي يقول به محمد عبده والذي يقترب إلي حد كبير من رأي المعتزلة في موضوع حرية الإرادة، والبحث في مشكلة القضاء والقدر، لقد شاع بيننا الاتجاه الجبري، اتجاه التواكل والاستسلام ونسبة كل شيء إلي قوي تفوق الطبيعة ولا يخفي علينا دور بعض الأنظمة السياسية التي تقوم علي تدعيم الاستبداد والدكتاتورية، في نشر هذا الاتجاه الجبري وأيضا دور بعض رجال الدين في التركيز علي الدعوي إلي التواكل والنظر إلي الإنسان وكأنه لا حول له ولا قوة.



وإذا كان الله قد خلق الإنسان عالماً صناعياً، فيما يذهب محمد عبده، فإن الدين - فيما يقول محمد عبده - يعد وضعاً إلهياً، إنه سلطان الروح ومرشدها إلي ما تدبر به نفسها، ويلاحظ أن الشيخ محمد عبده لا يبين لنا الصلة بين النظر إلي الإنسان كعالم صناعي ونظريته إلي الدين كوضع إلهي، إنه ينتقل فجأة من موضوع إلي موضوع مما جعل حديثه لا يخلو من اضطراب وتفكك وقفزات فجائية من مجال إلي مجال آخر.

بل إن محمد عبده سرعان ما يترك حديثه عن الإنسان، وعن الدين كوضع إلهي ويأخذ في الحديث عن أساس الديانة المسيحية، وأساس الديانة الإسلامية، وهو يقصد من ذلك، إبراز الفروق بين الأساس الذي يقوم عليه كل دين، وما نجده من أفعال ونتائج تعد بعيدة عن الأساس الذي يستند إليه كل دين، إنه يذهب إلي القول بأن الديانة المسيحية قد بنيت علي المسألة في كل شيء، والابتعاد عن السلطة ونهب الدنيا، ومن وصايا الإنجيل: من ضربك علي خدك الأيمن، فأدر له الأيسر، أما الآن فنجد - فيما يقول محمد عبده - عكس ذلك فالذول الأوروبية المسيحية تسارع إلي افتتاح الممالك والتغلب علي الأقطار واختراع فنون الحرب والآلات الحربية القاتلة.

وما يقال عن الفرق بين أساس الديانة المسيحية من جهة وأحوال الدول الأوروبية المسيحية من جهة أخرى، أي الفرق بين الأساس النظري من جهة، والتطبيقات العملية ووجوده الآن من جهة أخرى، يقال أيضاً عن الفرق بين أساس الديانة الإسلامية، وبين ما وصلت إليه أحوال المسلمين في العصور الحديثة.

إن محمد عبده يبين لنا أن الديانة الإسلامية قد وضع أسسها علي طلب القلعة والعدة ورفض كل قانون يخالف شريعته ونهب كل سلطة لا يكون القائم بها صاحب الولاية علي تنفيذ أحكامها، إنه يلاحظ أن من ينظر في أصل هذه الديانة ومن يقرأ سورة من القرآن لابد وأن يدرك أن المسلمين يجب أن يكونوا أول من يسمي إلي اختراع الآلات الحربية واتقان العلوم العسكرية وما يرتبط بها من إتقان الطبيعة

والكيمياء وجر الأثقال والهندسة، وهو يذكر قوله تعالى: «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة».

إن المسلمين الآن قد فقدوا الاهتمام بالبراعة في فنون القتال واختراع الآلات وسبقاتهم الأمم الأخرى، حتي وصل الأمر إلي أن أبناء الديانة التي تسعى إلي المسالبة قد اخترعوا آلات الحرب الدقيقة، في حين أننا لا نجد ذلك عند أبناء الديانة التي تدعو إلي طلب القوة والاستعداد لحرب.

ونود أن نقف وقفة قصيرة عند العناصر الرئيسية في مقال هانوتو، وحديثه مع الأستاذ بشارة تقلا صاحب جريدة الأهرام وأيضا سنشير إلي أبرز ما جاء في ردود مفكرنا الشيخ محمد عبده.

لقد أشار هانوت إلي الصلة بين فرنسا والإسلام، وهو يركز بصفة خاصة علي شمال أفريقيا وإن كان يتحدث أيضا عن بقية البلدان الإسلامية وإذا كنا نلاحظ عند هانوتو نوعا من التعصب لأوروبا وللجنس الأري إلا أن حديثه عن المسلمين لا يخلو من بعض أوجه الصحة وقد أشار إلي ذلك محمد عبده رغم نقده العنيف لهانوتو حين تعرض للحديث عن أصول الإسلام إن جميع المسلمين - فيما يلاحظ هانوتو - تجمعهم رابطة واحدة يدبّرون أعمالهم ويوجهون أفكارهم إلي الوجهة التي يبتغونها إنها كالقطب الذي تنتهي إليه قوة المغناطيسية، إن جذوة الحمية الدينية تشتعل في أفتدتهم حين يقتربون من الكعبة، من البيت الحرام من بئر زمزم الذي ينبع منه الماء المقدس، من الحجر الأسود، إنهم يتهافون علي أداء الصلاة صفوفًا ويتقدمهم الإمام مستفتحًا العبارة بقوله «بسم الله»، فيعم السكون والسكوت وينشران أجنحتهما علي عشرات الألوف من المسلمين في تلك الصفوف ويملا الخشوع قلوبهم، ثم يقولون بصوت واحد: الله أكبر.

ويذكر هانوتو أنه توجد طوائف إسلامية تقوم مبادئها علي نوع التعصب، وعلي

كفاح غير المؤمنين، وكرهية المدنية الحاضرة، لقد أسس الشيخ السنوسي - فيما يقول هانوتو - مذهباً خطيراً له أشياع وأنصار، وقد لبثوا زمناً طويلاً لا يرتبطون بعلاقة مع الدولة العلية بسبب ما بينها وبين الدول المسيحية من العلاقات.

كما يحاول هانوتو مناقشة العديد من الأمور الأساسية في كل دين والتي ترتبط بالقدر والمغفرة والمساب، وبعد مناقشته للعديد من المذاهب الدينية والفلسفية القديمة وإبرازه للفرق الرئيسية بين الإسلام والمسيحية من حيث طبيعة كل ديانة منهما، نجده يبين لنا وجود رأيين مختلفين حول الإسلام، رأي يركز على بيان الخلافات وأوجه التناقض بين الدينين المسيحي والإسلامي، ويصدر على المسلمين أحكاماً قاسية هوجاء، ورأي يذهب إلى أن الإسلام دين ومدنية يتصلان مع الدين المسيحي بعروة الإخاء والتصالح.

ويركز هانوتو في مقاله، وأيضاً في حديثه مع صاحب جريدة الأهرام والذي تم في يوليو عام ١٩٠٠، على ضرورة الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية ويؤكد باستمرار على أن أوروبا لم تتقدم إلا بعد أن تم الفصل بين السلطتين، إن سوء التفاهم الذي حدث بين الحاكمين والمحكومين في البلاد الإسلامية الخاضعة لحكومات مسيحية «الدول المستعمرة» إنما سببه الصلة الأكيدة بين السياسة والدين في العالم الإسلامي، ولكن رغم ذلك نجد - فيما يقول هانوتو - انقلاباً عظيماً في بلد من البلدان الإسلامية وهو القطر التونسي، وهذا الانقلاب يتمثل في توليد دعائم السلطة المدنية من غير أن يلحق بالدين مساس، يقول هانوتو في عبارة هامة لا تخلو من مغزي: إنه يوجد الآن بلد من بلاد الإسلام قد ارتضى، بل انقسم الحبل بينه وبين البلاد الإسلامية الأخرى الشديدة الاتصال بعضها ببعض، إذن توجد أرض تنقلت شيئاً فشيئاً من مكة ومن الماضي الآسيوي، أرض نشأت فيها نشأة جديد، أنبتت في قضاها وإدارتها وعباداتها وأخلاقتها، أرض يصح أن تتخذ مثلاً يقاس عليه ألا وهي البلاد التونسية.

وقد أشار هانوتو في مقال ثان له إلي أن قاموا بالرد عليهم ومن بينهم الشيخ محمد عبده، قد أخطأوا في فهمه ولم يتعرفوا علي حقيقة وجهة نظره، بل تسرعوا في إصدار الأحكام التي تدل علي الابتعاد عن الصواب تماما، وقد أكد علي ذلك في حديثه مع صاحب جريدة الأهرام أنه فيما يقول - لا يتابع الكتاب الذين يذهبون إلي أن تقدم المسلمين يعد مستحيلا لأن الإسلام دينهم يعوقهم عن ذلك، فكلما تقدمت أوروبا تأخر الشرق، لأن الواقف يتأخر بقدر ما يسير الماضي وأن كل حكومة انفصلت عن الشرق وسارت علي النظام الأوروبي علما ومدنية فإنها قد نجحت، بل كان ما يود التنبيه إليه أن أوروبا التي تقدمت - إنما مرجع تقدمها محاربة السلطة الدينية مدة ثلاثة قرون. وذلك لكي تفصلها عن السلطة المدنية، كما أن كل أمة لم تتقدم في ماديتها فإنها لا بد أن تموت إلا حياة بدون مادة، وإله الشرقيين هو نفسه إله أوروبا وأمريكا، ولم يكن تقدم أوروبا وأمريكا وتأخر الشرق راجعا إلي أن الله تعالي يميل إلي أوروبا وأمريكا أكثر من ميله إلي الشرق، بل إن التقدم سببه العمل والاجتهاد والتأخر يكون سببه اليأس والتواكل والاستسلام والوقوف عند التفني بامجاد الماضي إن الياباني لم يقم باحتقار الأجنبي لأنه عنصر غريب أو لأنه مسيحي يعد دينه بعيدا عن دين أهل اليابان، بل إن اليابان لم تتقدم إلا عن طريق اعتقادها بضرورة محاربة أوروبا، ولكن بسلح أوروبا، أي أن تتشبه بأوروبا في العلم والمدنية والعمل، وإذا كانت النهضة العلمية قد بدأت في مصر وتم إنشاء العديد من المدارس إلا أن العبرة ليست بإقامة المدارس، بل بوضع المناهج المدرسية، فالعلم وحده لا يكفي ولكن لا بد وأن يخرج بالتهذيب، وهذا كله إن دلنا علي شيء فإنما يدلنا علي أن السلطة المدنية تعد أهم وأشد من الرابطة الدينية ولم تتقدم أوروبا إلا حينما جعلت السلطة المدنية قاعدتها الأولى.

وعلي الرغم من صدق بعض الملاحظات التي قال بها هانوتو، والتي يمكننا الاستفادة منها في التركيز علي أهمية العمل والكفاح وأننا لن نتقدم إلا بالانفتاح علي الحضارة

الأوروبية، إلا أننا لابد أن ننتبه إلي أن هانوتو إنما كان مدفوعاً بحكم أسباب سياسية أساساً، وإلا كيف يمكننا تبرير تمجيده لتونس حينما كانت مستعمرة، وتركيزه لنا باستمرار إلي أنه من الضروري فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، بالإضافة إلي شعوره بالتفوق - كما قلنا - لأنه من أبناء الجنس الآري لا السامي.

ولا نود الوقوف كثيراً عند موضوع التمييز بين العقول والمواهب علي أساس الأجناس، أي جنس آري هو الذي يستطيع التفكير وإبداع المذاهب الفلسفية، وجنس سامي لا يستطيع أن يصل إلي ما يصل إليه الأوروبي الذي ينتمي إلي الجنس الآري لا السامي، لقد انتهت إلي حد كبير جداً موضوع التمييز بين العقول علي أساس التمييز بين الجنس السامي والجنس الآري، فالتفكير خط مشترك للناس جميعاً ولا فضل لعربي علي أعجمي إلا بالتقوي».

وكم حاول محمد عبده الرد علي آراء هانوتو في مقاله الذي سبق أن أشرنا إليه والذي نشر في جريدة «الجورنال» الباريسية وتمت ترجمته في جريدة المؤيد، ويلاحظ علي رد محمد عبده اهتمامه بإيراد العديد من الحقائق التاريخية وإن كان يعيب رده انسياقه وراء اللغة الخطابية الإنشائية وتركيزه علي ملأني المسلمين عن طريق ذكر العديد من الأمثلة التي تبين لنا أمجادهم وكم قلنا من جانبنا إن الوقوف عند حد التفني بالملأني لجرد أنه ملأني، والتفني بالتراث لجرد أنه تراث لن يفيدنا بشيء في حياتنا التي نحياها.

ويبين لنا محمد عبده خلال رده علي هانوتو أن الغرب الآري قد أخذ عن الشرق السامي أكثر مما يأخذ الآن الشرق المضمحل عن الغرب المستقل، ولم يقدم لنا أدلة تاريخية علي ما يقول به، بل إن محمد عبده كان من واجبه أن يجيب علي سؤال هو: وهل منع الغرب دول الشرق من الاستفادة من علومه وآدابه.

أما حديث محمد عبده عن بعض المذاهب الفلسفية اليونانية كمذهب أهل البحث

والاتفاق، والخلط بين هذا المذهب والقول بالجبر.. إلي آخر هذه الآراء، فإنه يعد مليئاً بالأخطاء، ألم أقل لك أيها القاريء العزيز، إن البضاعة الفكرية في بعض ميادينها ومجالاتها تعد ضحلة عند مفكرنا محمد عبده.

ونجد في ردود محمد عبده الكثير من الجوانب الإيجابية والصلاقة تماماً ومن بينها أهمية الدعوة إلي الحرية والابتعاد عن القول بالجبر، وإيضاً تفرقة بين الدين في أسسه وأصوله وأحكامه، وبين ما نجده شائعاً عند بعض رجال الدين والذين لم يفهموا الإسلام فهماً صادقاً ودقيقاً، إن الإسلام لم يكن دعوة إلي الضعف والتواكل، بل دعوة إلي القوة، وقد ذكر محمد عبده في هذا المجال وكدايل علي دعوة الإسلام إلي الاعتماد علي القوة ما قاله أبو بكر الصديق لخالد بن الوليد حين أرسله لحرب اليمامة، لقد قال له: حاربهم بمثل ما يحاربونك به: السيف بالسيف والرمح بالرمح، كما أن الله - تعالى - يقول: «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة».

أما الآن فقد انقلب وضع الدين في عقل المسلم، وحق فيه قول علي كرم الله وجهه: «إن هؤلاء القوم قد لبسوا الدين كما يلبس القرو مقلوباً، لقد دخل علي المسلم في دينه ما ليس منه، وتسرب في عقائده من حيث لا يشعر ما لا يتصل بأصلها، بل ما يهدم قواعدها ويأتي علي أسسها»، ويعرض علينا محمد عبده الكثير من الأمثلة التي تبين لنا كيف يفهم أكثرنا القواعد الدينية فهماً خاطئاً.

كما نجد محمد عبده خلال رده علي هاتوتو الذي طالب بالفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، عن معني الجمع بين السلطتين في الإسلام، ويقول إن فرنسا تسمي نفسها «حامية الكاثوليك» في الشرق وملكة إنجلترا تلقب بـ «ملكة البروتستانت»... فلم لا يسمح للمسلطان عبدالحميد أن يلقب بـ «خليفة المسلمين» أو «أمير المؤمنين»، هذا ما يقول به محمد عبده وهو أمر يدعو إلي العجب ونحن في القرن العشرين.

وفي الواقع أن محمد عبده في ردوده علي هانوتو كان متسلحا بالشجاعة والصبر والمنقشة المستفيضة لكل حجة من حجج هانوتو، وذلك علي النحو الذي سيجده القاريء في كتابه، ولا يقلل من أهمية ردوده إلا إسرافه في التفني بالماضي، وتركيزه علي الأمثلة التي تؤيد وجهة نظره، وقد ذهب محمد عبده في دراسته لأصول الإسلام إلى أن الإسلام قد أطلق للعقل البشري أن يجري في سبيله الذي سنته له الفطرة بدون تقييد، فهل يفهم ذلك من نصبوا أنفسهم لإصدار الأحكام الجائرة الظالمة والتي تذكرنا بأحكام محاكم التفتيش، ومن المؤسف أننا نجد هذه الأحكام الجائرة، الأحكام الصادرة بالتكفير، تجيء عن أناس يعيشون في القرن العشرين منهم من قضي نحبه ومنهم لا يزال علي قيد الحياة.

يقول محمد عبده، إنني لو أردت سرد جميع الآيات التي تدعو إلي النظر في آيات الكون لآتيت بأكثر من ثلث القرآن بل من نصفه، ومن هذه الآيات قوله تعالى: «أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء»، وقوله تعالى: «ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم».

إن الإسلام قد أطلق العنان للعقل، ولا يقيد العقل بكتاب، ولا يقف به عند باب ولا يطالبه فيه بحساب، ويعطينا محمد عبده مثالا يؤيد به كلامه، فيما جاء في خبر من سأل النبي - صلي الله عليه وسلم - أين كان ربنا قبل السموات والأرض؟ فأجاب عليه الصلاة والسلام: كان في عمام تحتته هواء والعماء عندهم السحاب.

ونود أن نشير من جانبنا إلي أن ذكر هذا المثال في استدلال محمد عبده علي أهمية النظر بالعقل يرتبط بما ذهب إليه في موضوع حدوث العالم وقدمه إذ أن محمد عبده لم يذهب إلي تكفير القائلين بقدم العالم كما فعل الغزالي وابن تيمية بل إنه قال بخطأ رأيهم، إذ أنه قال إن الذين بحثوا في هذه المشكلة، مشكلة هل العالم يعد حادثا بمعني أن الله تعالى خلقه من العدم أم أنه يعد قديما يعني وجوده عن مادة أولي أزلية، قد ذهب

فريق منهم إلي القول بحدوثه وهم علي صواب في رأيهم كما يذهب محمد عبده، وذهب فريق آخر وهم الفلاسفة أساسا أو أكثرهم إلي القول بأن الله تعالى أوجده عن مادة أولي قديمة، وهم علي خطأ في قولهم.

ومن الواضح أن رأي محمد عبده في قول الفلاسفة بالقدم ومن بينهم الفارابي وابن سينا يختلف عن اعتقاد الغزالي بأن الفلاسفة قد كفروا في قولهم بقدم العالم، وقد رد الغزالي إلي هذا الرأي من جانبه اتجاه الفلاسفة في العديد من كتبه وخاصة في كتابه تهافت الفلاسفة.

وإذا كان محمد عبده لم يذهب إلي تكفير الفلاسفة فإن سبب ذلك في الغالب اعتقاده أن هذه المسألة، مسألة الحدوث والقدم، تعد مسألة جدلية، وخاصة أن القائلين بالقدم قد حاولوا الدفاع عن رأيهم بذكر أكثر من آية من الآيات القرآنية، ومنها قوله تعالى: «ثم استوي إلي السماء وهي دخان» وقوله تعالى: «وكان عرشه علي الماء».

ومهما يكن من أمر، فإننا لا نبحث الآن في مشكلة حدوث العالم أو قدمه، وأبي الرأيين يعد صحيحا، ولكن كل ما نود أن نؤكد عليه، أننا إذا افترضنا صلة ما يذكره محمد عبده في خبر من سأل النبي - صلى الله عليه وسلم - صلته بموضوع حدوث العالم وقدمه، وأيضا تأكيد محمد عبده علي أن القرآن لا يقيد العقل، استطعنا معرفة الأسباب التي من أجلها ابتعد محمد عبده عن تكفير الفلاسفة لقولهم بقدم العالم، وقد بحث محمد عبده هذا الموضوع في شرحه علي كتاب العقائد العنصرية وإذا كان قد قال بوقوعهم في الخطأ، فإن هذا القول يعد أفضل بكثير من القول بتكفيرهم.

ومن الواضح أن محمد عبده يتجه إلي حد كبير اتجاها معتزاليا، أي يشبه موقفه موقف المعتزلة، وذلك حين بين لنا في الأصل الأول للإسلام، كيف أن الأساس وضع علي الإسلام هو النظر العقلي، وأن النظر هو وسيلة الإيمان الصحيح، كما ذكر في دراسته للأصل الثاني بأنه إذا تعارض العقل والنقل، أخذ بما دل عليه العقل.

أما الأصل الثالث، فإنه يعد بدوره من الأصول الهامة، والتي نحن الآن في أمس الحاجة إليه وخاصة بعد شيوع أحكام التكفير، والتي يصدرها أناس يتصفون بسلطة اللسان ولديهم نوع من الإسهال في إصدار الأحكام بالكفر علي من يخالف هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي يقولون بها ويجزمون بصحتها ولا يقبلون مناقشة لهم من جانب من يختلفون معهم في آرائهم وأصبحنا نسمع الآن عن جماعات تسمي بـ «جماعات التكفير والهجرة»، أصبحنا نسمع عن الربط بين الفكر العلماني والإلحاد. هذه كلها مبادئ يكشف عنها ويقوم بتحليلها مفكرنا الشيخ محمد عبده خلال دراساته لأكثر من أصل من أصول الإسلام، ولكن لابد أن نضع في اعتبارنا أن محمد عبده قد أغفل أو تغافل عن كثير من وجهات النظر التي تخالف رأيه والتي تركز علي العديد من الحوادث الأليمة والمؤسفة والتي وقعت طوال التاريخ الفكري والمضاري للإسلام، وقد أشرنا إلي مجرد نماذج منها، ويبدو لنا محمد عبده خلال دراسته للعديد من الأصول الإسلامية التي أشرنا إليها في صورة المفكر الذي تسليح بأسلحة جدلية كلامية ليس بأسلحة فلسفية برهانية ومن أبرز عيوب السلاح الجدلي الكلامي، تركيز الأضواء علي نوع من الأدلة يؤمن بها الفرد حامل تلك الأسلحة، وجعل الأضواء خافتة شاحبة حول الأدلة التي تناقض رأيه أو تخالفه.

تأملات في نهج الإمام

محمد السعيد دوير

ماتحاول هذه الدراسة الإجابة عليه هو السؤال عن أين يقف الإمام محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) من معمار الفكر العربي الحديث ؟ وما يترتب على هذا السؤال من تصورات معرفية تتجه صوب عوامل ومعطيات وأبعاد شكلت ملامح النهضة العربية التي استعرت شرارتها مع مشروع محمد علي الحديث في أوائل القرن التاسع عشر .

.. والحديث عن الأستاذ الإمام هو في موضوعيته حديث في النهضة ، يبحث في سمات مشتركة وتشابك جدلي بين الأستاذ وتلاميذه ، وبين الرجل وعصره في إطار من البحث الفكري الذي أسس لحالة ثقافية امتلكت - في حدها الأدنى - القدرة على طرح التساؤلات المتعلقة بالذات بعمقها التراثي وبالأخر بحضوره الحداثي . ولا سيما مع تنامي وانتشار ظواهر ثقافية وفكرية تنبئ عن مشروع نهضوي عربي كحركة الترجمة ومدرسة الألسن والصحافة وتكوين الجمعيات والمنتديات الثقافية والجامعة الأهلية وحركة الاستشراق الحديثة والبعثات العلمية إلى أوروبا .. إلخ. بما يوحي بإمكانية إشراقة عقلانية تخترق نوافذ الجمود والتخلف والظلامية التي كانت تخيم على سماء الوطن وفي الكبد منها هؤلاء الشيوخ المقلدين بالأزهر ، ولاشك أن مرجع ذلك بالأساس هو طريقة التدريس " تلك الطريقة الجامدة العقيمة التي كانت

تفرض على طلاب العلم مختصرات لاتفهم إلا بشروح وحواشي وتقارير ، وإنما تزحم ذاكرتهم بحشد مشوش من المعلومات النحوية والمتشابهة والتدقيقات اللفظية التي تزهق الفكر وتعوقة عن النمو " مما أدى إلى أن كان " المجتمع المصري ، وكان الأزهر في عصر الشيخ محمد عبده ، كليهما لايحاول الالتقاء بالآخر . وظل كذلك كالماء في البئر والظمان على شاطئه (٢) وبنت القاعدة الأساسية أننا إزاء ثقافتين متضادتين ، ومفهومين متعارضين في النظر إلى القضايا الاجتماعية والسياسية والدينية والتربوية المطروحة على العقل العربي . وهنا يمكن القول بأن الفكر العربي كان في حاجة تاريخية لظهور محمد عبده بما امتلكه من قدرة على تمثل الثقافتين في أبعادهما المعرفية المتباينة ، فوجد نفسه حاملا لسلطتي العقل والنص معا ، فالعقل واجب الاخترام والتقديم ، والنص ثبت بطريق مأمون من الخطأ ومن ثم تتصدر قضية التأويل عنده منزلة مهمة وضرورية ، بما يفضي إلى سعيه لتأسيس نظرية فقهية تعيد للإنسان الفرد قدرته على تفهم حقيقة الشريعة ومقاصدها في تماسها مع الواقع المعاش بعد امتلاك شروط الفهم وقواعده ، وهو مايعني أن تظل " الشريعة مفتوحة على عدد غير محدود من التأويلات مطابقة لعدد العقول القادرة في كل عصر على الاجتهاد والتأويل وقراءة الشريعة قراءة تنطلق عليها في كل مرة من ذات المسلم ومن عصره " (٣) .

.. إن تلك المعاصرة البادية في فكر الإمام إنما هي نتاج إعمال عقلي تحليلي لمطالبات العصر ومقتضى الأحوال وعلل الأمة ، بما أدى به إلى استهداف " بناء منظومة عصرية يمكن أن تسهم بدور رئيسي في التقلب على ضروب " الاغتراب " التي كانت مهيمنة في ذلك الوقت وتفصل بين الإنسان وعالمه " وتتخلص تلك المنظومة في الدعوة الإصلاحية إلى " تنقية الإسلام من شوائب عصور الانحطاط والعودة إلى التراث دون وسائط أو نقل أو تقليد ، ثم إعادة النظر في كل مايتصل بالمذاهب الإسلامية في ضوء العلم المعاصر " (٥) وهو مادفعه إلى العمل على إدخال العلوم العصرية في مناهج التدريس بالأزهر ، ورغم مالاقاء من تعنت ومعارضة من قبل هؤلاء الذين وقفوا " عند عبارات المصنفين على مبانيها واختلاف واضطراب الآراء في فهمها وإذا عرضت حادثة من الحوادث ولم يكن لمصنف معروف رأى فيها احجموا عن إبداء الرأى واجتهد في تحويلها عن حقيقتها إلى أن يتفق مع قول معروف من كتاب من الكتب " (٦) .

وظل على إصراره في الأخذ بسبب التقدم عن الأمم الأخرى ، فلم تقم النهضة العربية الأولى في أواخر القرن الثالث الهجري دون النظر في علوم الأوائل ولم تمنعهم شريعتهم وقتنتذ من السير على منوال المتقدمين طلبا للعلم والمعرفة .

.. هكذا رأى الإمام أن الإسلام ، وهو دين العلم والمدنية ، يلزمنا بالنظر العقلي في غاياتنا

ومرامينا ، فأعظم مايقع فيه المسلم من خطأ هو أن يفهم " ماورد فى دينه من أن المسلمين خير الأمم وأن العزة والقوة مقروبتان بدينهم أبد الدهر . فظن أن الخير ملازم لعنوان المسلم وأن رفعة الشأن تابعة للفظه وإن لم يتحقق شئ من معناه ، وأن الله كفىل ينصره بدون عمل العبد فى الدفاع عنه " (٧) لقد ظلت العقلانية المؤسسة على النظر العقلى لتحصيل الإيمان وتكوين المعارف هى العقيدة الجوهرية فى فكر الإمام لتكوين جوهر صلب لنهضة عربية مبتغاة ، ومن ثم جعل غايته فى ذلك هى الإقرار بمعقولية تقدم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض ، والاعتبار بسنة الله فى الخلق ومحاربة كل آفات التخلف والجمود التى أرادت أن تحجب الأمة عن الرفعة ، ذلك لأن " إطلاق حرية العقل من ناحية ، والكف عن التقليد فى الفكر والعمل ، من ناحية أخرى ، هما الشرطان الضروريان للذان يسمحان بالشروع فى الانخراط فى المهمة التاريخية التى يتوقف عليها مستقبل الأمة " (٨) فالنظر العقلى إذن سواء فى الشريعة أو فى كل ماحواه الكون من نظام وترتيب هو ماينبغى أن يكون هدف المسلم وشريعة حياته لأننا قد "منحنا العقل للنظر فى الغايات والأسباب والمسببات ، والفرق بين البسائط والمركبات " (٩) ومن ثم يرقى المنهج العقلى هنا إلى اعتباره سمة مميزة لنهج الإمام وملمح من ملامح النهضة العربية الحديثة . بيد أن منهجه الفكرى لم يتوقف عند حدود النظر والاعتبار العقليين فقط ذلك لأنه أسس أيضا لقواعد وأطر معرفية مهمة ، فنجدته ينحاز إلى ترسيخ مفاهيم وتصورات ذات دلالة اجتماعية مثل مفهوم الوطن والمواطنة - مخالفا بذلك رأى رقيقه وأستاذه الأفغانى فى نظريته الأممية للخلافة الإسلامية - فالوطن هو الأساس والمحور الأولى بالاهتمام والرعاية وعلى العقيدة فى هذا الإطار أن تأتى فى المقام الثانى بعد الوطنية " (١٠) ولم يذكر له التاريخ يوما - وهو من عرض بقلمه لكثير من قضايا العقائد كالذات والصفات والكمالات والجزئيات وقدم النوع والعالم والواحدية والتثليث - أن دعى إلى غرس العداء فى القلوب بين أبناء الأمة الواحدة ، وظل ممسكا على قولته الشهيرة " إنى أرفع أدبا من أن أطلعن فى عقائد المسيحيين فى جريدة وقد أمرت أن أجادل بالتي هى أحسن " (١١) .. حقا هو أرفع أدبا من هؤلاء الذين يطعنون الوطن الآن بخناجرهم ويبشون الفرقة بين أبناء الأرض الواحدة فى ظل مناخ وظروف لاتقل خطورة عن تلك التى عايشها الإمام .

... فبينما وقف الإمام محمد عبده موقفا يصل بنا إلى إمكان لحظة مشتركة بين الأصالة والمعاصرة ، بين العقل والنص ، فهو فى ذات الوقت يعبر عن لحظة انفصال بين المثقف وقضايا المجتمع المباشرة " وهو ما وجد التعبير عنه فى ابتعاد الأستاذ الإمام بعد عودته من المنفى عن الاشتغال بالعمل السياسى المباشر وإنزال التربية والتعليم المنزلة الأولى من

اهتمامه" (١٢) وهو تحول - على الرغم من أهمية الطرفين - يحوى فى مضمونه الانتقال من الأفغانية إلى الاعتزالية ، من المثقف العضوى إلى المثقف الموجه ، الذى يرشد إلى طرق وسبل الإصلاح ويدعو لها ويطالب الآخرين باتباعها . نعم هو تحول من العروة الوثقى إلى النص المؤول ، من مقارنة المحتلين إلى مقارنة المستشرقين ولاشك أن هذه الإشكالية قد شغلت العقل العربى كثيراً فى العقود السابقة .

.. إن محمد عبده هنا لم يدرك حقيقة وضعيته الفكرية والتاريخية والحضارية التى عايشها وحاولت هى أن تعايشه فرفضها وأصر على هجر كل فعل سياسى مباشر وقد كانت جميع العوامل الموضوعية مؤهلة وناضجة لأن يصبح ملهما للشرق كله وقائداً عظيماً لحركة التحرر الوطنى ورمزاً إنسانياً عالمياً ، حيث كان إمامنا " بارعا كل البراعة فى تشقيق القول ، وتحليل المسائل ، وتوليد الآراء . وإن قدرته هذه لتجعله قادراً كل القدرة على الميل بالرأى عن متعارف الناس فيه ، ميلا لاتحس فيه بتعمل ولابتكلف " (١٣) وقد وقفنا فى فكر الإمام على إرهابات لنظرية سياسية حقيقية فى الحكم والعقد الاجتماعى بين الحاكم والمحكوم ومناهضة قيام حكومة دينية ذلك لأن السلطة فى الإسلام " تخالف الثيوقراطية عند الغرب لأن السلطة فى الإسلام قائمة على اعتبارات دنيوية وليس لها سند دينى ، ولأن الأمة هى التى تنصب الحاكم فهى بالتالى مصدر كل سلطة " (١٤)

.. ووقفنا أيضا على تصورات عقلانية فى قراءة جديدة للتراث العربى حيث نجده قد استوحى التراث العقلانى العظيم للإسلام ، وتعلم منه أن الحكمة ضالة المؤمن ، وأن العلم فريضة ، وأن على المسلم أن يطلب العلم ولو فى الصين ، وأن دراسة الأمم وتأمل أحوالها ، وقياس الغائب على الشاهد وإعمال مبادئ العقل الأساسية فريضة على العالم الذى يبحث فى شؤون المسلمين ويؤرق نفسه بمستقبلهم " (١٥) ولاحظنا أيضا محاولات جاهدة لإنتاج فلسفة إسلامية معاصرة تتوافق مع متطلبات وتساؤلات العصر وطرائق تقديمية فى ضرورة تطوير اللغة وأساليبها لجعلها مسيطرة لما لحق بالعالم من تطورات .

.. بيد أنه لم يشأ أن يقف بنا على عتبات نهضة حقيقية وفارقة فى تاريخ أمتنا العربية فذهب إلى حيث يشاء وحصر مطالبه فى إصلاحات تبدو فى أجندة النهضة شكلية إلى حد كبير كإصلاح نظام المحاكم الشرعية ووظيفة الوعظ والإرشاد وإلى غير ذلك من موضوعات قد تنتظرها من مثقف وطنى محدود القيمة .

.. وخلاصة القول هنا ، ويعد مرور قرن على وفاة الإمام ، نؤكد على أن فكر ومنهج الأستاذ الإمام محمد عبده شكلا قوام معمار النهضة العربية الحديثة ، وعبرت مدرسته الفكرية عن

جغرافية الفكر العربي في النصف الأول من القرن العشرين . فهو بحق الأب الشرعى للتوجه الاجتماعى التقدمى (قاسم أمين) وللتيار السلبى الحديث (رشيد رضا) والثورة المصرية الحديثة (سعد زغلول) . فهل يبقى بعد ذلك شئ نقوله - يبقى على ولائنا له - سوى أن الإمام أحد أضلاع ثلاثة رسمت ملامح ومعالَم العقل العربى . فإذا كان الطهطاوى هو رائد الأمة ، وطه حسين عميدها ، فلاشك أن الإمام محمد عبده هو معلمها الأغر وأستاذها الأشهب .

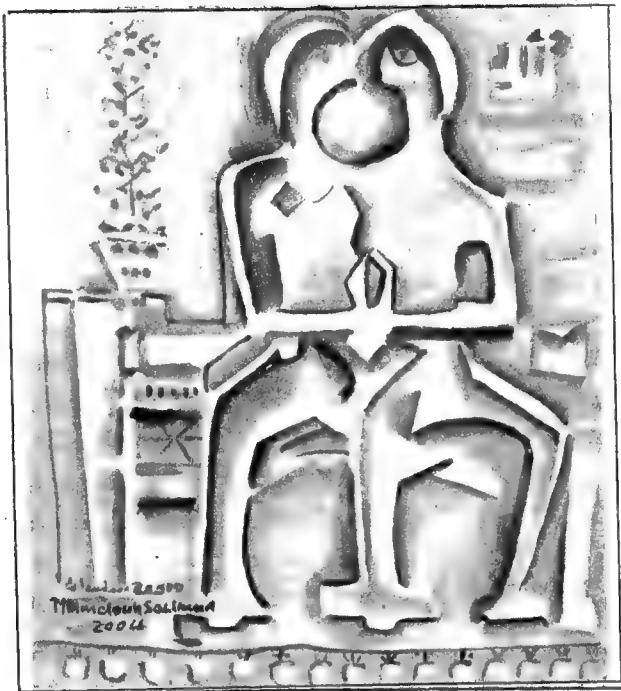
المصادر

- ١- د. عبد الرشيد عبد العزيز سالم - الإمام الشيخ محمد عبده - الهيئة العامة لقصور الثقافة - ١٩٩٥ - ص ٨
- ٢- د. سليمان دنيا - الشيخ محمد عبده من الفلاسفة والكلاميين - دار إحياء الكتب العربية - ١٩٥٨ - ص ٦ .
- ٣- د. يوسف سلامة - النزعة العقلية عند محمد عبده - مجلة الفلسفة والعصر / العدد الأول ١٩٩٩ - ص ٤١
- ٤- د. يوسف سلامة - نفس المرجع ص ٣٨
- ٥- د. غالى شكرى - من الحق الإلهى إلى العقد الاجتماعى - الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٣ ص ٩٥ .
- ٦- الإمام محمد عبده - الإسلام بين العلم والمدنية - الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٣ ص ١٤٤ .
- ٧- الإمام محمد عبده - الإسلام والرد على منتقديه - مطبعة السعادة ١٣٢٧ هـ - ص ١٠
- ٨- د. يوسف سلامة - النزعة العقلية عند محمد عبده مرجع سابق ص ٣٩
- ٩- الإمام محمد عبده - الإسلام بين العلم والمدنية - مرجع سابق ص ١٦٩
- ١٠- د. محمد البهى - الإمام محمد عبده - سلسلة الدراسات الإسلامية وزارة الأوقاف ٢٠٠٥ ص ٨٠ .
- ١١- الإمام محمد عبده - الإسلام والرد على منتقديه - مرجع سابق ص ٣٩
- ١٢- د. يوسف سلامة - النزعة العقلية عند محمد عبده - مرجع سابق ص ٣٨
- ١٣- د. سليمان دنيا - مرجع سابق ص ٧
- ١٤- ب. زكريا سليمان بيومى - التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين - الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٣ ص ٧٧
- ١٥- د. جابر عصفور - دفاعا عن التنوير - الهيئة العامة لقصور الثقافة - ١٩٩٣ ط ٢ ص ٤٣ .

سنوات الإمام

- ١٨٤٩ مولده فى ١١ يوليو لأبوين مصريين هما حسن خير الدين المصرى وجينية بنت عثمان الكبير فى قرية شبدشير بمديرية الغربية ونشأ فى محطة نصر مركز شبراخيت بمديرية البحيرة .
- ١٨٥٩ التحق بالمسجد الأحمدى
- ١٨٦٥ تزوج من زوجته الأولى
- ١٨٦٦ التحق بالأزهر
- ١٨٧٧ حصل على شهادة العالمية .
- ١٨٧٩ اشتغل بالأزهر وعمل كذلك مدرسا دار العلوم وأستاذا للأدب فى مدرسة الألسن .
- ١٨٨١ شارك فى الثورة العربية ، وانضم للحزب الوطنى الحر بعد مظاهرة عابدين .
- ١٨٨٢ اتهم بالتآمر والمشاركة فى الثورة وحكم عليه بالسجن ثلاثة أشهر .
- ١٨٨٣ نفى خارج البلاد ثلاث سنوات - امتدت إلى ست .
- ١٨٨٤ رحل إلى بيروت ومنها إلى فرنسا ، ليلحق بالأفغانى وأسس معه جمعية وصحيفة العروة الوثقى .
- ١٨٨٥ تزوج من زوجته الثانية بعد وفاة الأولى .
- ١٨٨٩ العودة إلى أرض الوطن بعد عفو من الخديوى توفيق .
- ١٨٩١ عين قاضيا بمحكمة بنها ثم بمحكمة الرقازيق ثم بمحكمة عابدين
- ١٨٩٢ اشترك فى تأسيس الجمعية الخيرية الإسلامية .
- ١٨٩٥ عين عضوا فى مجلس إدارة الأزهر برئاسة الشيخ حسونة النواوى .
- ١٨٩٩ اختير مفتيا للديار المصرية ، وعضوا فى مجلس الأوقاف الأعلى بصفته .
- عين عضوا فى مجلس الشورى القوانين .
- بدأ رحلته مع تفسير القرآن الكريم حتى وفاته ، حيث توقف عند الآية ١٢٥ من سورة النساء وأكمل رشيد رضا من حيث انتهى .
- ١٩٠٠ تولى رئاسة الجمعية الخيرية الإسلامية .
- أسس جمعية إحياء العلوم العربية لتحقيق ونشر التراث العربى .
- ١٩٠٣ سافر عدة سفريات إلى تونس والجزائر وصقلية وإيطاليا .
- ١٩٠٥ سافر إلى السودان .
- استقال من مجلس إدارة الأزهر لعدم رغبة القيادة السياسية الجادة فى إصلاح الأزهر .
- توفى فى يوم ١١/٧/١٩٠٥ بالإسكندرية عن ستة وخمسين عاما وترك من نزيه ثلاث بنات .

الديوان الصغير



الإمام محمد عبد الله:

الإسلام في أوائل القرن العشرين

الاحتجاج بالمسلمين علي الإسلام

ربما يسأل سائل فيقول: سلمنا أن طبيعة الإسلام تأتي اضطهاد العلم بمعناه الحقيقي وأنه لم يقع من المسلمين الأولين تعذيب، ولا إحراق، ولا شق لحمة العلوم الكونية، ومقومي العقول البشرية، ولكن أليس العلماء من المسلمين اليوم أعداء العلوم العقلية، والفنون العصرية، أو ليس الناس تبعاً لهم؟ أهلاً يكون للأديب عذره فيما يراه ويسمعه حوله؟ ألم يسمع بأن رجلاً في بلاد إسلامية غير البلاد المصرية^(١) كتب مقالا في الاجتهاد والتقليد وذهب فيه إلي ما ذهب إليه أئمة المسلمين كافة، ومقالاته بين فيه رأيه في مذهب الصوفية، وقال إنه ليس مما انتفع به الإسلام بل قد يكون مما رزي به أو ما يقرب من هذا - وهو قول قال به جمهور أهل السنة من قبله - فلما طبع مقاله في مصر تحت اسمه هاج عليه حملة الممات، وسكنه الأثواب العباب، قالوا إنه مرق من الدين، أو جاء بالإفك المبين ثم رفع أمره إلي الوالي فقبض عليه والمقاه في السجن فرفع شكواه إلي عاصمة الملك وسأل السلطان أن يأمر بنقله إلي العاصمة ليثبت براءته مما اختلق عليه، بين يدي عادل لا يجور، ومهيمن علي الحق لا يحيف، إلخ ما يقال في الشكوي فلجيب طلبه، لكن لم ينفعه ذلك كله، فقد صدر الأمر هناك أيضا بسجنه ولم يعف عنه إلا بعد أشهر، مع أنه لم يقل إلا ما يتفق مع أصول الدين، ولا ينكره القاري والكاتب، ولا الأكل والشارب.

أم يسمع السامعون أن الشيخ السنوسي «والد السنوسي صاحب المغيوب» كتب كتابا في أصول الفقه زاد فيه بعض مسائل علي أصول المالكية، وجاء في كتابه له ما يدل علي دعواه أنه ممن يفهم الأحكام من الكتاب والسنة مباشرة، وقد يري ما يخالف رأي مجتهد أو مجتهدين، فعلم بذلك أحد المشايخ المالكية «رحمه الله تعالى» وكان المتقدم في علماء الجامع الأزهر الشريف^(٢) فحمل حربة وطلب الشيخ السنوسي ليطعنه بها لأنه خرق حرمة الدين، واتبع سبيلا غير سبل المؤمنين، وربما كان

يجتريه الاستاذ علي طعن الشيخ السنوسي بالحرية لو لاقاه وإنما الذي خلص السنوسي من الطعنة، ونجى الشيخ المرحوم من سوء المغيبة، وارتكاب الجريمة باسم الشريعة، هو مفارقة السنوسي للقاهرة قبل أن يلاقيه الأستاذ المالكي.

هل غاب من الأذهان ما كان ينشر في الجرائد من نحو ثلاث سنين بأقلام بعض علماء الجامع الأزهر من المقالات الطويلة الأتتيال الواسعة الأردان، في استهجان إنخال علم تقويم البلدان «الجغرافية» بين العلوم التي يتلقاها طلبة الجامع الأزهر؟ وكان كتاب تلك المقالات يعرضون بمن أشار بإنخال هذا العلم وغيره بين تلك العلوم وأنه إنم يريد الغض من علوم الدين ^(٢) ألم تنشر في العالم الماضي فصول بأقلام بعضهم تشير إلي طعن في عقيدة البعض الآخر وإرادة التشهير به مع أنه لم يجهز بمنكر ولم يقل قولاً يبعد عن الكتاب والسنة؟

ألم يحمل إلينا الرواة ما عند علماء الأفغان والهند والعجم من شدة التمسك بالقديم، والحرص علي ما ورثوه عن آبائهم الأقربين، وإقامة الحرب علي كل من حاول أن يزحزحهم إصبعا عما كان عليه سلفهم، وإن كان في البقاء عليه تلغفهم، وما عليه الحال اليوم في حكومة المغرب من الغلو في التعصب، والمعاقبة لقطع بعض الأعضاء في شرب الدخان، أو القتل في كلمة ينكرها السامعون، وإن أجمع عليها المسلمون الآخرون؟

ثم ألا يتخيل المتأمل أنه يسمع من جوف المستقبل صخبا ولجبا، وهوشاء وجلبة، وهيئات مضطربة، إذا قيل إنه ينبغي لطلبة الأزهر أن يدرسوا طرفا من مباني الطبيعة أو يحصلوا جملة من التاريخ الطبيعي؟ ألا تقوم قيامة المتقين، ألا يصيحون أجمعين أكتعين أبتعين: هذا عدوان علي الدين، هذا توهين لعقده المتين، هذا تغيير بأهله المساكين، ولا يزالون يشيدون بهذا إلي ألا يبقى شيء عرف له اسم في اللغة إلا المبتوه بهذه البدعة في زعمهم.

هل هذه الحال جديدة علي المسلمين، حتي يقال إنها عارض عرض عليهم، أو مرض من الأمراض الوافدة إليهم؟ لا يشغل علي من يعرض أحوال المسلمين تحت نظره من قرون متعددة أن يظن أن هذه الحال من العلل الطارئة علي أمزجة الأمم، خصوصا عندما يجد الوحدة في الصفات، والشمول في جميع الاعتبارات، فلو أخذ مسلما من شاطيء الأطلانطيقي، وآخر من تحت جدار الصين لوجد كلمة واحدة تخرج من فميهما وهي «أنا وجدنا آباءنا علي أمة وإنا علي آثارهم مقتدون» ولكنهم أعداء لكل مخالف لما هم عليه، وإن نطق به الكتاب، واجتمعت الآثار.

اللهم إلا فئة زعمت أنها نفخت غبار التقليد، وأزالت الحجب التي كانت تحول بينها وبين النظر في آيات القرآن ومتون الأحاديث لتفهم أحكام الله منها، ولكن هذه الفئة اضيق عطنا وأحرج صدرنا من المقلدين، وإن أنكرت كثيرا من البدع، ونحت من الدين كثيرا مما أضيف إليه وليس منه، فإنها تري وجوب الأخذ بما يفهم من لفظ الوارد والتقييد به، بدون التفات إلي ما تقتضيه الأصول التي قام عليها الدين، وإليه كانت الدعوة، ولأجلها منحت النبوة، فلم يكونوا للعلم أولياء، ولا للمدينة السليمة أحياء^(٤).

هل يمكن أن ينكر جمود الفقهاء ووقوفهم عند عبارات المصنفين علي تباينها واختلاف واضطراب الآراء في فهمها وإذا عرضت حادثة من الحوادث ولم يكن لمصنف معروف رأي فيها أحجموا عن إبداء الرأي، واجتهدوا في تحويلها عن حقيقتها إلي أن تتفق مع قول معروف في كتاب من الكتب، حتي لقد جاء طالب علم من بلاد من بلاد الدول العثمانية وأراد الالتحاق بأحد الأروقة في الجامع الأزهر فوقع الشك: هل بلده مما لأهله استحقاق في ذلك الرواق علي حسب نص الواقف؟ فقال قائل لشيخ الرواق: إن كتب تقويم البلدان تشهد بأن البلد داخل في شروط الواقف، فقال: إنني لا أقنع بما في تلك الكتب، وإنما الذي يصح أن أخذ به وهو أن يكون فقيه «ممن مات» قال إن هذا

البلد من قطر كذا، وهو الذي وقف الواقف علي أهله، وإذا قيل لأحدهم: إن الأئمة أنفسهم لم يعينوا مواقع البلدان ولم يضعوا لنا جدولاً لبيان ما يحويه كل قطر وبيان الحدود التي ينتهي إليها، وأن أصول ديننا تسمح لنا بأن نأخذ بأقوال العلماء في هذه الفنون «وهم منا» وبتواتر الأخبار وما أشبه ذلك من البديهييات قال: إنما أريد نصاً فقهياً، لا دليلاً عقلياً.

وإذا قيل لهم: اختلت الشئون، وفسدت الملكات والظنون وساءت أعمال الناس، وضلت عقائدهم، وخوت عباداتهم من روح الإخلاص، فوثب بعضهم علي بعض بالشر، وغالت أكثرهم أغوال الفقر، فتضعفت القوة، واخترق السياج، وهضعت البيضة وانقلبت العزة ذلة، والهداية ضلة، وساكنتكم الحاجة، والفنكم الضرورة، ولاتزالون تالمون مما نزل بكم وبالناس، فهلا نبهكم ذلك إلي البحث في أسباب ما كان سلفكم عليه، ثم علل ما صرتم وصار لنا إليه؟ قالوا: ذلك ليس إلينا، ولا فرضه الله علينا وإنما هو للحكام ينظرون فيه، ويبحثون عن وسائل تلافيه، فإن لم يفعلوا - ولن يفعلوا - فذلك لأنه آخر الزمان، وقد ورد في الأخبار ما يدل علي أنه كائن لا محالة، وأن الإسلام لا يد أن يرفع من الأرض، ولا تقوم القيامة إلا علي كعب بن لکم، واحتجوا علي اليأس والقنوط بآيات وأحاديث وأثار تقطع الأمل، ولا تدع في نفس حركة إلي عمل؟.

رأي رينان في الإسلام

هذا الجمود - الذي لو أردنا بيان ما امتد إليه من طيات الأفكار، وثنيت الوجدان، لكتبنا فيه كتاباً - هو الذي حمل المسيو رينان الفيلسوف الفرنسي المشهور أن يقول في عرض كلام له في تساهل المذاهب الدينية مع العلم، نقلته عنه الجامعة «علي أنني أخشي أن يثبت الدين الإسلامي وحده في وجه هذا التسامح العام في العقائد، ولكنني أعرف أن في نفوس بعض الرجال المتحمسين بآداب الدين الإسلامي القديمة وفي بضعة من رجال الأستانة وبلاد الفرس جراثيم جيدة، تدل علي فكر واسع، وعقل مبال

إلي المسامحة، إلا أنني أخشى أن تختنق هذه الجرائم بتعصب بعض الفقهاء، فإذا اختنقت قضي علي الدين الإسلامي، ذلك أنه من الثابت الآن أمران الأول: أن التمدن الحديث لا يريد إماتة الأديان بالمرّة لأنها تصلح أن تكون وسيلة إليه، والثاني: أنه لا يطبق أن تكون الأديان عشرة في سبيله، فعلي هذه الأديان أن تسالم وتلين، وإلا كان موتها ضربة لازب، هذا كلام رينان يتصرف لفظي قليل.

فمن أين يكون هذا الجمود العام، الذي سمح للطاعنين أن يحكموا علي الإسلام، بأنه عشرة في طريق المسلمين يسقط بهم دون أن ينالوا فلاحا في سعيهم، أو نجاحا في أعمالهم، من أين يكون هذا الجمود إن لم يكن من طبيعة الدين؟ ومن أين يكون ما سردهاه من الحوادث إن لم يكن ناشئا من أصول الدين؟ فإن لم تسلم بأنه هذا اضطهاد، وأن الاضطهاد من لوازم الدين الإسلامي، فعليك أن تسلم بأنه عداوة للعلم أو اشمئزاز منه، أو استهجان له، أو احتقار لشأنه، وأحد هذه الأمور كاف إذا عم بين المسلمين في أن ينفر بهم عن كل مجد، وأن يحرمهم كل نفع، وأن يحقق فيهم ما تنبأ به رينان وغيره فما قولك في هذا؟

الجواب

أقول هذا كلام فيه شية من الحق، ولمعة من الصدق، أما ما نسمعه حولنا من سجن من قال يقول السلف فليس الحامل عليه التمسك بالدين، فإن حملة العمامة إنما حركهم الحسد لا الغيبة، وأما صدور الأمر بالسجن فهو من مقتضيات السياسة، والخوف من خروج فكر واحد من حبس التقليد، فتنتشر عداوة فينتبئ غافل آخر، ويتبعه ثالث، ثم ربما تسري العدوي من الدين إلي غير الدين - إلي آخر ما يكون من حرية الفكر «يعوزون بالله منها».

فإن شئت أن تقول إن السياسة تخطط الفكر أو الدين أو العلم فأنا معك من الشاهدين، أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن معني السياسة ومن كل

حرف يلفظ من كلمة السياسة ومن كل خيال يخطر ببالي من السياسة، ومن كل أرض تذكر فيها السياسة، ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يحن أو يعقل في السياسة، ومن ساس ويسوس وسانس ومسوس.

يدلل علي أن العقوبة سياسية أن الرجل كان يقول بقول السلف من أهل الدين، لا تقل إن هذه السياسة من الدين، فإني أشهد الله ورسوله وملائكته وسلفنا أجمعين، أن هذه السياسة من أبعد الأمور عن الدين، كأنها الشجرة التي تخرج من أصل الجحيم (طلعها كأنه رؤوس الشياطين * فإنهم لاكلون منها فالثون منها البطون * ثم إن لهم عليها لشوبا من حميم * ثم إن مرجعهم إلي الجحيم * فهم علي آثارهم يهرعون).

جمود المسلمين وأسبابه

وأما ما وصفت بعد ذلك من الجمود فهو مما لا يصح أن ينسب إلي الإسلام، وقد رأيت صورة الإسلام في صفاتها وتصوع بياضها ليس فيها ما يصح أن يكون أصلا يرجع إليه شيء مما ذكرت ولا مما تذبذب سوء عاقبته «رينان» وغيره، وإنما هي علة عرضت علي المسلمين عندما دخل علي قلوبهم عقائد أخرى ساكنت عقيدة الإسلام في أفئدتهم وكان السبب في تمكنها من نفوسهم وإطفاؤها لنور الإسلام من عقولهم، هو السياسة كذلك، هو تلك الشجرة الملعونة في القرآن عبادة الهوي واتباع خطوات الشياطين - هو السياسة.

لم أر كإسلام ديننا حفظ أصله، وخلق فيه أهله، ولا مثله سلطانا تفوق عنه جنده، وخفر عهده، وكفر وعيده ووعدته، وخفي علي الغافلين قصده، وإن وضح للناظرين رصده، أكل الزمان أهله الأولين، وأدال منهم خشارة^(٥) من الآخرين، لا هم فهموه فاقاموه ولا هم رحموه فتركوه، سواسية من الناصر اتصلوا به، ووصلوا تسبهم بسببه وقالوا نحن أهله ومشيرته، وحماته وعصبته، هم ليسوا منه شيء إلا كما يكون الجهل من العلم، والطيش من الحلم، وأفن الرأي من صحة الحكم.

انظر كيف صارت مزية من مزايا الإسلام سببا فيما صار إليه أهله: كان الإسلام ديناً عربياً، ثم لحقه العلم فصار علماً عربياً، بعد أن كان يونانياً، ثم أخطأ خليفة في السياسة فآخذ من سعة الإسلام سبيلاً إلى ما كان يظنه خيراً له، ظن أن الجيش العربي قد يكون عوناً لخليفة علوي، لأن العلويين كانوا ألصق ببית النبي - صلى الله عليه وسلم - فأراد أن يتخذ له جيشاً أجنبياً من الترك والديلم وغيرهما من الأمم التي ظن أنه يستعبد بها بسلطانه، ويصطنعها بإحسانه، فلا تساعد الخارج عليه، ولا تعين طالب مكانه من الملك، وفي سعة أحكام الإسلام وسهولته ما يبيح له ذلك، هنالك استعجم الإسلام وانقلبت عجمياً.

خليفة عباسي أراد أن يصنع لنفسه ولخلفه وبئس ما صنع بأمة ودينه أكثر من ذلك لجند الأجنبي وأقام عليه الرؤساء منه، فلم تكن إلا عشية أو ضحاها حتى تغلب رؤساء الجند علي الخلفاء، واستبدوا بالسلطان بونهم، وصارت الدولة في قبضتهم، ولم يكن لهم ذلك العقل الذي راحه الإسلام والقلب الذي هذب الدين، بل جاءوا إلى الإسلام يخشونه الجهل، يحملون أثوية الظلم، لبسوا الإسلام علي أبدانهم، ولم ينفذ منه شيء إلي وجدانهم، وكثيراً منهم كان يحمل إليه معه يعبده في خلوته، ويصلي مع الجماعات لتمكين سلطته، ثم عدا علي الإسلام آخرون كالتتار وغيرهم، ومنهم من تولي سلطته، ومنهم من تولي أمره.

أي عدو لهؤلاء أشد من العلم الذي يعرف الناس منزلتهم ويكشف لهم قبح سيرهم؟ فمالوا علي العلم وصديقه الإسلام ميلتهم، أما العلم فلم يحفلوا بأهله، وقبضوا عنه يد المعونة، وحملوا كثيراً من أعوانهم أن يندرجوا في سلك العلماء وأن يتسربلوا بسرائيله، ليعدوا من قبيله، ثم يضعوا للعام في الدين ما يبيخض إليهم العلم ويبعد بنفوسهم عن طلبه، ودخلوا عليهم وهم أغرار من باب التقوي وحماية الدين، زعموا الدين ناقصاً ليكملون، أو مريضاً ليعملوه، أو متداعياً ليدمموه، أو يكاد ينقض

ليقيموه.

نظروا إلي ما كانوا عليه من خفخة الوثنية، وفي عادات من كان حولهم من الأمم النصرانية، فاستعادوا من ذلك للإسلام ما هو براء منه، لكنهم نجحوا في إقناع العامة بأن في ذلك تعظيم شعائره، وتقخير أوامره، والغواء، عون الفاشم، وهم يد الظالم، فخلقوا لنا هذه الاحتفالات، وتلك الاجتماعات، وسنوا لنا من عبادة الأولياء والعلماء والمتشبهين بهما فرق الجماعة، وأركس الناس في الضلالة وقرروا أن المتأخر، ليس له أن يقول بغير ما يقول المتقدم، وجعلوا ذلك عقيدة، حتي يقف الفكر، وتجمد العقول، ثم بثوا أعوانهم في أطراف الممالك الإسلامية ينشرون من القصص والأخبار والآراء ما يقنع العامة، بأنه لا نظر لهم في الشؤون العامة، وأن كل ما هو من أمور الجماعة والدولة فهو مما فرض فيه النظر علي الحكام دون من مداهم، ومن دخل في شيء من ذلك من غيرهم فهو متعرض لما لا يعنيه، وأن ما يظهر من فساد الأعمال، واختلال الأحوال، ليس من صنع الحكام، وإنما هو تحقيق لما ورد في الأخبار من أحوال آخر الزمان، وأنه لا حيلة في إصلاح حال ولا مال، وإن الأسلم تفويض ذلك إلي الله، وما علي المسلم إلا أن يقتصر علي خاصة نفسه، ووجدوا في ظواهر الألفاظ لبعض الأحاديث ما يعينهم علي ذلك، وفي الموضوعات والضعافات شد أزرهم في بث هذه الأوهام.

وقد انتشر بيننا مسلمين جيش من هؤلاء المضللين، وتعاون ولاة الشر علي مساعدتهم في جميع الأطراف، اتخذوا من عقيدة القدر مثبطا للمعازم، وغلا للأيدي عن العمل، العامل الأقوي في النفوس علي قبول هذه الخرافات إنهم هو السداجة، وضعف البصيرة في الدين، موافقة الهوي - أمور إذا اجتمعت أهلكت، فاستتر الحق تحت ظلام المباطل، ورسخ في نفوس الناس من العقائد ما يضارب أصول دينهم ويباينها علي خط مستقيم كما يقال.

هذه السياسة - سياسة الظلمة وأهل الأثرة - هي التي روجت ما أشغل علي الدين

مما لا يعرفه، وسلبت من المسلم أملا كان يخترق به آفاق السموات، وأخلدت به إلي
ياس بجاور به العجاوات، فجعل ما تراه الآن مما تسميه إسلاما فهو ليس بإسلام،
وإنم حفظ من أعمال الإسلام صورة الصلاة والصوم والحج، ومن الأقوال قليلا منها
حرقت عن معانيها، ووصل الناس بما عرض علي دينهم من البدع والخرافات إلي
الجمود الذي ذكرته وعدوه دينا، تعود بالله منهمو مما يفترون علي الله ودينه، فكل ما
يعاب الآن علي المسلمين ليس من الإسلام، وإنما هو شيء آخر سموه إسلاما والقرآن
شاهد صادق « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد » يشهد
بأنهم كاذبون، وأنهم عنه لاهون، وعما جاء به معرضون، وسنوفي لك الكلام في مفاسد
هذا الجمود، ونثبت أنه علة لا بد أن تزول.

مفاسد هذا الجمود ونتائجه

طال أمد هذا الجمود لاستمرار عمل العاملين في المحافظة عليه، وولع شهوراتهم
بالدفاع عنه، وقد حدثت عنه مفاسد يطول بيانها، وإنما يحسن إجمال القول فيها.
كان الدين هو الذي ينطلق بالمقل في سعة العلم، ويسيح به في الأرض، ويصعد به
إلي أطباق السماء، ليقف به علي أثر من آثار الله، أو يكشف به سرا من أسرارهِ في
خليفته، أو يستنبط حكما من أحكام شريعته، فكانت جميع الفنون مسارح للعقول
تقتطف من ثمارها ما تشاء، وتبلغ من التمتع بها ما تريد، فلما وقف الدين، وقعد
طلاب اليقين، وقف العلم سكنت ريحه، ولم يكن ذلك دفعة واحدة ولكنه سار سير
التدريج.

جناية الجمود علي اللغة

أول جناية لهذا الجمود كانت علي اللغة العربية وأساليبها وأدائها فإن القوم كانوا
يعنون بها لحاجة دينهم إليها - أريد حاجتهم في فهم كتابهم إلي معرفة دقائق أساليبها،
وما تشير إليه هيئة تراكيبيها، وكانوا يجدون أنهم لن يبلوغ ذلك حتي يكونوا عربا

بملكاتهم يساويون من كانوا عربيا بسلاتهم، فلما لم يبق للمتأخر إلا الأخذ بما قال المتقدم، قصر المحصلون تحصيلهم علي فهم كلام من قبلهم. واكتفوا بأخذ حكم الله منه بدون أن يرجعوا إلي دليله، ولو نظروا في الدليل قرأوه غير دال بل دال لخصمه، بأن كان عرض له في فهمه ما يعرض للبشر الذين لم يقرر الدين عصمتهم، لخطئوا بنظرهم وأعموا أبصارهم وقالوا: نعوذ بالله أن تذهب عقولنا إلي غير ما ذهب إليه متقدمنا، أرغموا عقلم علي الوقفة فيصيبه الشلل من تلك الناحية، فاية حاجة له بعد ذلك إلي اللغة العربية نفسها وقد يكفيه منها ما يفهمه أسلوب كلام المتقدم، وهو ليس من أولئك العرب الذين كان ينظر الأولون في كلامهم.

وهكذا كل متأخر يقصر فهمه علي النظر في كلام من يليه هو غير مبال بسلفه الأول، بل ولا بما كان يحف بالقول من أحوال الزمان، فهو لا ينظر إلا اللفظ وما يعطيه، فتسقط منزلته في تحصيل اللغة بمقدار بعده عن أهلها حتي وصل حال الناس إلي ما نراه عليه اليوم: جعلوا دروس اللغة لهم عبارة بعض المؤلفين في النحو وفنون البلاغة، وإن لم يصلوا منها إلي غاية في فهم ما وراءها فدرست علوم الأولين وبادت صناعتهم، بل فقد كتب السلف الأولين رضي الله عنهم، وأصبح الباحث عن كتاب المدونة لمالك رحمه الله تعالى أو كتاب الأم للشافعي رحمه الله تعالى أو بعض كتب الأمهات في فقه الحنفية كطالب المصحف في بيت الزنديق، تجد جزءا من الكتاب في قطر وجزءه الآخر في قطر آخر، فإذا اجتمعت لك أجزاء الكتاب وجدت ما عرض عليها من منسخ النسخ حائلا بينك وبين الاستعادة منها.

هذا كله من أثر الجمود وسوء الظن بالله وتوهم أن أبواب فضل الله قد أغلقت في وجوه المتأخرين، ليرفع بذلك المتقدمين وعدم الاعتبار بما ورد في الأخبار من أن المبلغ ربما كان أوعي من اسامع وأن هذه الأمة كالمنزل لا يدري أوله خير أو آخره وقلة الالتفات إلي أن ذلك قد أضاع آثار المتقدمين أنفسهم، ولا حول ولا قوة إلا بالله، لا ريب

أن القاري، يحيط بمقدار ضرر هذه الجناية علي اللغة، يكفيه من ذلك أنه إذا تكلم بلغته لغة دينه وكتابه وقومه لا يجد من يلهم ما يقول، وأي ضرر أعظم من عجز القائل عن أن يصل بمعناه إلى العقول؟.

جناية الجمود علي النظام والاجتماع

وأعظم من هذا الجناية التفريق وتمزيق نظام الأمة وإيقاعها فيما وقع فيه من سبقها من الاختلاف وتفريق المذاهب والشيع في الدين، كان اختلاف السلف في الفتوي يرجع إلي اختلاف أفهام الأفراد، وكل يرجع إلي أصل واحد لا يختلفون فيه، وهو كتاب الله وما صح من السنة، فلا مذهب ولا شيعه، لا عصبية تقاوم عصبية، ولو عرف بعضهم صحة ما يقول الآخر لاسرع إلي موافقته كما صرح به جميعهم، ثم جاء أنصار الجمود فقالوا يولد مولود في بيت رجل من مذهب إمام فلا يجوز له أن ينقل من مذهب أبيه إلي مذهب إمام آخر، وإذا سألتهم قالوا: «كلهم من رسول الله ملتصق» لكنه قول باللسان، لا أصل له في الجنان، ثم كان حروب جدال بين أئمة كل مذهب لو صرفت الاتها وقواها في تبیین أصول الدين ونشر آدابه وعقائده الصحيحة بين العامة، لكنا اليوم في شأن غير ما نحن فيه، يجد المطلع علي كتب المتخلفين من مطاعن بعضهم في بعض ما لا يسمح به أصل من أصول الدين الذي ينتسبون إليه، يغفل بعضهم بعضاً ويرمي بعضهم بعضاً بالبعد عن الدين، وما المطعون فيه بأبعد عن الدين من الطاعن، ولكنه الجمود، قد يؤدي إلي الجحود.

كان الاختلاف في العقاد علي نحو الاختلاف في الفتيا تخالف أشخاص في النظر والرأي، وكان كل فريق يأخذ عن الآخر ولا يبالي بمخالفته له في رأيه، مسجدهم واحد وإمامهم واحد وخطيبهم واحد فلما جاء نور الجمود - نور السياسة - أخذ المتخلفون في التنطع وأخذت الصلوات تنقطع ومنازات فرق وتآلف تشيع كل ذلك علي خلاف ما يدعو إليه الدين، وقد بذل قوم وسعهم في تمييز الفرق تمييزاً حقيقياً فما استطاعوا

وإنما هو تمييز وهمي، يخلف في أكثر المسائل لفظي، وإنما هي الشهوات وحروب السياسات، أشعلت نيران الحرب بين المنتسبين إلى تلك الشيع حتى آل الأمر إلى هذه الفرقة التي يظن الناظر فيها أنها لا دواء لها.

قال قائل^(٦) من عدة سنين: أنه ينبغي أن يعين القضاة في مصر من أهل المذاهب الأربعة لأن أصول هذه المذاهب متقاربة وعبارات كتبها مما يسهل علي الناظر فيها أن يفهمها وقال إن الضرورة قاضية بأن يؤخذ في الأحكام ببعض أقوال من مذهب مالك أو مذهب الشافعي تيسيرا علي الناس ودفعاً للضرر والفساد: فقام كثير من المتورمين، يحوقلون ويندبون حظ الدين، كان الطالب يطلب شيئاً ليس من الدين، مع أنه لم يطلب إلا الدين، ولم يأت إلا بما يوافق الدين، وبما كان عليه العمل في أقطار العالم إلى ما قبل عدة سنين، فأتين قول هؤلاء «وكلهم من رسول الله فلتمس»؟ لكن هو جمود المتأخر علي رأي من سبقه مباشرة وقصر نظره عليه دون التطلع إلى ما وراءه، أو هي السياسة تحمل ما تشاء وتحرم ما تشاء، وتصحح ما تشاء، وتعطل ما يشاء، والناس منقادون إليه بأزمة للقوة أو الأهواء.

جناية الجمود علي الشريعة وأهلها

هذا الجمود في أحكام الشريعة جر إلى عصر حمل الناس علي إهمالها: كانت الشريعة الإسلامية أيام كان الإسلام إسلاماً سمحة تسمع العالم بأسره، وهي اليوم تضيق عن أهلها، حتي يضطروا إلي أن يتناولوا غيرها وأن يلتمسوا حماية حقوقهم فيما لا يرتقي إليها، وأصبح الاتقياء من حملتها يتخاصمون إلي سواها.

صعب تناول الشريعة علي الناس حتي رضوا بجهلها عجزاً عن الوصول إلي عملها، فلا تري العارف بها من الناس إلا قليلاً لا يعد شيئاً إذا نسب إلي من لا يعرفها، وهل يتصور من جاهل بشريعة أن يعمل بأحكامها؟ فوقع أغلب العامة في مخالفة شريعتهم بل سقط احترامها من أنفسهم لأنهم لا يستطيعون أن يطبقوا أعمالهم بمقتضى

نصوحا، وأول مانع لهم ضيق الطاقة عن فهمها لصعوبة العبارات وكثرة الاختلاف.

سألت يوما أحد المدرسين في بعض المذاهب: هل تبيع وتشترى وتصرف النقود علي مقتضي ما تجد في كتب مذهبك فأجاب أن تلك الأحكام قلما تخطر بباله عند المعاملة بالفعل وإنما يفعل الناس، هكذا فعل الجُمود بأهلهم، ولو أرادوا أن تكون للشرعية حياة يحيا بها الناس لفعلوا، واسهل عليهم وعلي الناس أن يكونوا بها أحياء.

تعلم ما وصل إليه الناس من فساد الأخلاق والانحراف عن حدود الشريعة لو سألت من سببه في القرى وصفار المدن لوجدته أحد أمرين: إما فقد العارف بالشرعية والدين وسقوط القرية أو المدينة في جاهلية جهلاء يرجع بعض أهلها إلي بعض في معرفة الحلال والحرام وليس المستبول بأعلم من السائل وكلهم جاهلون، وإما عجز العارف عن تفهيم من يسأله، لامتناع لسانه عن حسن التعبير بطريقة تفهمها العامة، فهو إذا سئل يقرأ كتابا زو يسرد عبارة يصعب علي السامع فهمها وعلي المتكلم إفهامها، وذلك للخرج الذي وطع فيه نفسه، فلا يستطيع التصرف فيما يسمع ولا فيما يعلم، فإذا قلت للعارف: تعلم من وسائل التعبير ما يقدرك علي مخاطبة الطبقات المختلفة من اناس حتي تنفع بعلمك، وأمل بنفسك إلي أن تفهم الغرض من قول إمامك فتجد لا صلة انطباما علي هذه الحادثة مثلا وإن لم يات ذكرها بنفسها في قوله أو قول من جاء بعده من أتباعه، - قال: سبحان الله: هل فعل ذلك أحد من المشايخ؟ يريد ألا يأتي شيئا إلا ما أتى به شيخه الذي أخذ عنه يدا بيد، ولو أبعد بنظره لوجد قدماء المشايخ قد فعلوه وبالفعل فيه حتي خالفوا من أخذوا عنه في بعض رأيه ثم إذا حاججته في ذلك لم يبعد من رأيه أن يعدك زنديقا، وأنتك تدموه إلي الخروج من دينه، ولا يدري المسكين أنه بذلك يخالف نصوص دينه، وأنه يتهدد للخروج منه، نعوذ بالله تعالى.

كان كلام بيني وبين أحد المدرسين في أخذ الطلبة بالنصيحة وتذكيرهم بفضائل الاخلاق وصالح الاعمال، خصوصا عند إلقاء الدروس الفقهية ودروس الحديث والتوحيد،

فقال لي: إنه لا فائدة في ذلك قطعاً، وهو تعب في غير طائل، فقلت له: ذلك حق عليك أن تأمر بالمعروف وتنهي عن المنكر، وليس عليك أن ياتمر المأمور ولا أن ينتهي المنهي، فقال: إذا تحققت استحالة المنفعة كان الأمر والنهي لغوا.

فانظر كيف اعتقد استحالة الانتفاع بنصحه ليلوغ الفساد من النفوس غايته كما يزعم؟ ولم ينظر في الوسيلة إلى اقتلاع هذا الفساد، مع أن الدين يدعو إلى ذلك وهو يعمل كل يوم عمله لتعليم من لا سبيل إلى إصلاحه، هذا كله لأنه لم ير نفسه أهل لأن يتخذ وسيلة لم يتخذها من أخذ عنه، أو لم يرشدها إليها من تعلمه بين يديه ولم يتذكر عند ذلك شيئاً من الأوامر الإلهية، وإن اليأس من روح الله إنما يكون من القوم الكافرين أو الضالين.

لا بل إذا قلت له: إن هذا الضرب من ضروب التعليم عقيم لا ينتج المطلوب منه، أو أن هذا الكتاب الذي تعود الطلاب قراءته قد يضر بقارئيه وغيره أفضل منه.. كان يظن أن قولك هذا مخالف للدين، وراي المدول عما تعودوه نوعاً من الإخلال بالدين، وقد يقيم عليك حرباً يعتقد نفسه فيها مجاهداً في سبيل الله.

إذا قلت له: إن دروس السلف كانت تقريراً للمسائل وإملاء للحقائق على الطلاب، ولم يكن لأحد منهم كتاب يأخذه بيده ويقرئه تلامیذه، ولم يكن بأيدي الطلبة إلا الأقلام والقطرايس يكتبون ما يسمعون من أفواه أساتذتهم، قد يعترف لك بصحة ما تقول ولكنه يستمر في عمله، اعتماداً على أنه وجد الناس هكذا يعملون، فهل يخطر ببال عاقل هذا الجمود من الدين؟ وهل يرتاب من له أنثى إدراك في سوء عقباء علي الدين وأهل الدين؟

جناية الجمود على العقيدة

ذلك جمودهم في العمل، وأشدّ ضرراً منه الجمود في العقيدة: نسوا ما جاء في الكتاب وأيدته السنة من أن الإيمان يعتمد اليقين، ولا يجوز الأخذ فيه بالظن، وأن

العقل هو ينبوع اليقين في الإيمان بالله وعلمه وقدرته والتصديق بالرسالة، وأن النقل ينبوع له فيما بعد ذلك ^(٧) من علم الغيب كالأحوال الآخرة وفرض العبادات وهيئاتها، وأن العقل إن لم يستقل وحده في إدراك ما لا بد فيه من النقل فهو مستقل لا محالة في الاعتقاد بوجود الله وبلائه يجوز أن يرسل الرسل فتأتينا منه بالمنقول - نسوا ذلك كله وقالوا: لا بد من مذهب خاص في العقيدة، واختلفوا فرقا وتمزقوا شيعا كما قلنا ولم يكفهم الإلزام باتباع مذهب خاص في نفس المعتقد، بل ذهب بعضهم إلى أنه لا بد من الأخذ بدلائل خاصة للوصول إلى ذلك المعتقد فيكون التقليد في الدليل كالنقل في المدلول، وكانهم لذلك جعلوا النقل ممادا لكل اعتقاد وباليته النقل عن المعصوم، بل النقل ولو عن غير المعروف، فتقررت لديهم قاعدة: إن عقيدة كذا صحيحة، لأن كتاب كذا للمصنف فلا يقول ذلك، ولما كانت الكتب قد تختلف أقوالها صار من الصعب أن يجد الواحد منهم لنفسه عقيدة قارة صافية غير كدرة ولا متزعزعة، وقد سري ذلك من قراء المقلدين إلى أميهم فتراهم يعتقدون كل ما يقال وينقل عن معروف الاسم، وإن لم يكن في حق الأمر من أهل العلم، وتتناقض عقائدهم علي حسب تناقض مسموعاتهم.

حسن طالب : أربعون عاماً مع الشعر



حسن طالب علامة منيرة من علامات القصيدة العربية المعاصرة في مصر ، إذ لم يقتصر سعيه على إنجاز بصمة مميزة بين جيل السبعينات المصري والعربي ، بل ينطوي أيضاً على إنجاز بصمة مميزة في الكتابة الشعرية الراهنة .
وحيثما احتلفت الأوساط الأدبية بمصر مؤخراً - عبر لجنة الشعر بالمجلس الأعلى للثقافة - ببلوغ طالب عامه الستين من عمره المديد ، كانت تحتفل - من خلاله - بالشعر وبالاقتصاد والخيال الأصيل :

و« أدب ونقد » حينما تحيي هذا الشاعر الفرد ، إنما تحيي فيه الإتقان والإبداع والصلابة الإنسانية وجسارة الشطح . فهذا شاعر حر ، لكنه مع ذلك واحد من « عبيد الشعر » كما يحب هو أن يسمى نفسه (تواصل مع الجماعة الشعرية في التراث العربي) ، وكما نحب أن نسميه ، نحن أصدقاءه ومجاليه ومحبيه ، كل سنة وأنت طيب يا حسن .

التكريم تكريم للشعر

محمود أمين العالم

الأستاذ والأديب الفاضل عبدالمنعم عواد رئيس الجلسة الزميلات والزملاء، الأخوات والإخوة، الجمع الكرام شكرا للمجلس الأعلى للثقافة، ولأمينه العام الأستاذ الدكتور جابر عصفور مع تمنياتي له بتعام الصحة والعافية، وشكرا جزيلا لمقرر لجنة الشعر في المجلس الأستاذ الشاعر عبدالمعطي حجازي علي إقامة هذا الحفل التكريمي الجليل للشاعر حسن طلب.

وفي تقديري وفي غير مقالة، أن هذا اللقاء ليس مجرد تكريم لشاعرنا حسن طلب، بل هو تكريم كذلك لقيمة أخلاقية وطنية وقومية وإنسانية وثقافية كبيرة تتمثل أولا في شخص حسن طلب نفسه، الذي يكاد يكون إبداعه الشعري هو بعض عطايه وإسهاماته الرفيعة السخية في حياتنا الثقافية عامة.

والحق، أنني في دراسة قديمة لي بعنوان «حول شعر الجسد وجسد الشعر» نشرت في «إبداع» في أكتوبر عام ١٩٩٤، قمت فيها بمقارنة بين ثلاث قصائد لكل من الشعراء أحمد عبدالمعطي حجازي وعبدالمنعم رمضان وحسن طلب، وقفت فيها عند قصيدة لحسن طلب هي «سُنْدُسه الجسد» بل اتخذتها معيارا للتقييم العام لشعره، وفي هذا الاحتفال التكريمي لشاعرنا حسن طلب وجدت نفسي أتساءل قلقلًا: هل كان تقييم لشعره عامة آنذاك في تلك الدراسة القديمة انطلاقا من هذه القصيدة، لا يزال تقييمها صحيحا بعدما عايشته إنسانا وشعرا منذ ذلك الحين وإلى اليوم؟.

لهذا رحلت أبحث عن هذه الدراسة القديمة، إلي أن حصلت عليها بفضل شاعرنا نفسه، ورحلت أعاود تقييمها، تمهيدا لهذا اللقاء التكريمي.

واسمحوا لي أن أقرأ عليكم بعض بل أهم ما جاء في هذا المقال القديم الذي أصبح اليوم يقلقني بعض ما جاء فيه « أقول في قصيدة حسن طلب سندسة الجسد » بل في أغلب شعره، ما يمكن أن أسميه بـ « الكلاسيكية الجديدة » التي تتسم بجانب كبير من التوازن البنائي والوصف اللغوي بل الغلو في التعامل مع اللغة تعاملًا يقترب من الزخرفة العربية « الأرابيسك » دون أن تخلو من حس ساخر وجسارة بلاغية ونثرية واقعية خشنة، فضلا عن كثير من الإحالات التراثية أو ما يسمى بـ « التناص » وشعره عامة توطئه في كثير من الأحيان بقطة علانية وتخطيط جهير، وإن اتسمت هذه البقطة وهذا التخطيط بانكسارات وانقطاعات وانتقالات مفاجئة، مما يعمق النبض الشعري، وما أكثر الأمثلة في بنفسجياته، وزير جدياته، ونيلياته، ثم في ديوانه المستفز المصادم « أية جيم ».

وحسن طلب واع بهذا كله في تقديري، ليس وعيا نقديا فكريا، بل وعيا جماليا مُريدا، إنه يعبا بما يرين علي شعره من عقلانية وتخطيطية ونثرية، بل ومعاظلة أحيانا، وبخاصة في أية جيم، إنه يريد أن يكون ابنا للتراث ومتمردا عليه، وأن يتواصل مع الناس دون أن يمتلق مفاهيمهم وأواقهم ومشاعرهم السائدة، ولكنه يقول لهم، وينتقد، ويخوض الممارك، ويلتزم بالقضايا الوطنية والاجتماعية، إنه يرتبط بأوثق رباط بعمود الشعر القديم، وإن كان يخرج عليه خروجا لا رجعة فيه، يستوعب كل تراث التشابيه، والاستعارات، والكتابات والالفاظات، والانتقالات، والرجالات، يستخدمها ويوظفها تجميلا لها أحيانا، وتشويها لها أحيانا أخرى، ويكسر نسقا في أغلب الأحيان و لعلي لهذا قلت، إنه يمثل الكلاسيكية الجديدة ففيه كل عراقة التراث الشعري برقته وخشونته وزخرفيته وانتظاماته وإيقاعاته، ولكن فيه كذلك كل ظواهر التمرد عليه

وتجاوزه، ولعل هذا ما يميزه عما يسمى بشعر السبعينيات ويضعاف من مشقة مشروعه الشعري ومن صعوبة التواصل التذوقي معه، وإن جعل منه واحدا من طليعة شمرائنا الجسورين المجددين لبنية الشعر العربي المعاصر.

هذا هو - الزميلات والزملاء - بعض عناصر النص القديم، فهل مازلت مطمئنا إلي أغلب ما جاء في هذه الكلمات من تقييم، وأقول بطمأنينة صانقة وفي غير مغالاة: نعم ولا، ففي شعر حسن طلب الذي تدارسته حين ذلك، كان يقلب عليه هذا التناص وهذا التداخل والتفاعل الإبداعي بين تراثنا اللغوي والأدبي القديم، وبين بعض خبرة حياتنا المعاصرة أقف عند كلمات شعره وقوافيه فكاد أجدني حيناً في حضرة قوافي أبي العلاء المعري في لزومها بما لا يلزم، وأجدني حيناً آخر مستغرقاً في غمرة شطحات الحلاج الجوانية أو ابن عربي التنويرية، أو النيفري الطولية، وأجدني في بعض جهامة اللغة الجاهلية أحيانا وفي خُسره وحضرة الذنح القرآني أحيانا أخرى.

وهذا ما دعا بعض نقادنا إلي اعتبار خصوصيته بل فراية الشعرية تتمثل أساسا في بنيته الجمالية مهما تنوعت موضوعاته، وهو في هذا نسيج وحده كما يقال وبخاصة لما يتسم به شعره من غلبة الإصاته الحروفية أي جعل الصدارة للحرف، فالجيم مثلا هي عنصر في كل شيء بل الوجود جيمي في ذاته - علي حد قوله - إلي غير ذلك، وبرغم أنني كنت ومازلت أري أن حسن طلب ليس بشاعر شكلاني بل أراه في المحل الأول شاعرا مفكرا علي حد هذا التعبير الدال الذي وصف به الفيلسوف هاينجر شعر الشاعر الألماني هيلدرلين، والذي نصف به في تراثنا شعر أبي العلاء المعري وبخاصة في لزومياته، برغم هذا، فإنني في مقالي السابق حول قصيدة «ستدس الجسد» كدت أقف عند هذا الجانب الشكلي اللغوي الذي يكاد يقلب عليه النثرية حيناً والمعاظلة اللفظية حيناً آخر والزخرفية الشكلية حيناً ثالثاً، ولم أتجاوز هذه الحدود الشكلية اللغوية إلي ما وراءها من عوالم دلالية ومواقف سياسية

واجتماعية ضمنية حيناً، وزائفة جهيرة حيناً آخر، بل لعلي لم ألتبه إلا مؤخراً إلى ما بين البنفسجة والزبرجدة في شعره من ازواجية دلالية، تكاد تبلغ حد الاختلاف والتناقض بين مرحلتين في رؤيته الشعرية للعالم، بل أكاد أقول الآن مجتهداً إن التاريخ الشعري لحسن طلب يكاد يتراوح بين البنفسجة والزبرجدة، حقاً، إن البنفسجة كما يقول شعره: عنوان وعي وإعلان رأي وتأسيس منهج، بل يكاد يحسمه حسن طلب في مرحلة متأخرة من إبداعه الشعري بهذا المقطع القاطع: إنني اليوم مستبدل ببنفسجة من كتاب الفؤاد زبرجدة من تراب البلاد، ولهذا يتساءل: هل ننتظر زبرجدة المقاومة التي ستتوالي إبداعاً زبرجدياً؟ وهكذا ينتقل بنا شعره إلى ما يشبه الموقف النقدي بل النقضي الحاسم المصارخ شبه النثري من الشأن الاجتماعي الخالص، في تجليات مختلفة نتابع بعضها في قصائد مختلفة كذلك.

مثل: القريض اعتراض من القلب يجنح للشعب.

ومثل: زبرجدة لوفُرُتْ لما ظَلَّ في الأرض عريان أو جائع.

ومثل: الجيم صخرة الجماهير التي خرجت لإجلاء الدياجير.

ومثل: أقسمت بالملك، بالثور والحلك، بدورة الفلك، أن أستعيد يا نيل منزلك.

بل يرتفع الشعر أحياناً إلى حد الجهارة النثرية المباشرة مثل: «في السبعينيات

السوداء، من الزمن الأسود، مسخ يتسيد يتنكر في زي المصري، ويتاجر بالأوطان».

ومثل: صدق الفلكي... نحن نمر الآن بأشأم مرحلة في التاريخ.

ومثل: المهم خلق عالم بديل.

وهكذا يصل بنا الشعر إلى حد الجهارة المباشرة النثرية خالعا كل إصالة بلاغية أو

لحنية أو رمزية، وخاصة فيما يتعلق بالشأن السياسي والاجتماعي، ولعل ديوان

مواقف أبي علي وديوان رسائل أن يكون تعبيراً يليفا صارخاً من ذلك

ونكتفي بالرسالة الأخيرة منه: هكذا تقول:

يا أم علي
لو كان عليّ، قد شب الآن علي الطوق
وما زال علي ما كنت أرييه
وكان نجا
من سلسلة النكبات المتتالية
وصار فتى
فعليه أن يطلب ناثر أبيه
من الشخصيات الآتية:
فمن قلت له عنه
وكننت أخاف أسميه
فلان ابن أبيه
من سمسار اللحظة
من كل زبانية الماضي
وربيب النعمة
والمفتاضي
من رؤساء الأحزاب الأربعة
من الإمة
المنتسب إلي مخدوميه
من الخاضع والقانع والراحي
وإمام الأمة، والمتخصص في فقه الأزمة والقاضي
إلي بقية القصيدة التي تواصل فحسها وإدانتها للواقع السائد واكتفي أخيرا
بالإشارة السريعة إلي آخر دواوين شاعرنا الصادر مؤخرا وعنوانه «هذه كربلاء وأنا

لست الحسين» والذي يجعل اهداءه لأبطال المقاومة الحرة وشهادتها في العراق وفي كل مكان هذا هو الوجه الذي تكتمل به قراءتنا الصحيحة لشعر حسن طلب.

ما أكثر الدواوين الأخرى لشاعرنا التي لم تنشر بعد، ونتمني أن تنشر، بل أن يتم نشر شعر حسن طلب ما نشر منه وما لم ينشر في مجلدات جامعة، بدلا من تناثر هذا الشعر بين دواوين متفرقة، كي تتكامل رؤيتنا، ويتكامل تذوقنا للصنيع الإبداعي التنوع المتنامي والمتطور لهذا الشاعر الكبير الذي يتنوع إبداعه بنية ودلالة ورؤية وموقفا مسئولا شجاعا وقيمة إنسانية وجمالية وفنية شاملة.

بل أطلع أن يقوم المجلس الأعلى للثقافة، وعلي رأسه مثقف مبدع كبير هو أ.د. جابر عصفور بطبع الأعمال الشعرية لشعرائنا المصريين علي الأقل في هذه المرحلة المعبرين عن النقلة الشعرية الجديدة علي تنوعها منذ الستينيات من القرن الماضي إلي اليوم، فبا أشد تناثر هذه الأعمال في مطبوعات مختلفة مما يخاف من صعوبة الحصول عليها وقراءتها قراءة شاملة.

وهكذا أتمني أن يكون احتفالنا اليوم بشاعرنا المبدع والإنسان الراشح حقا حسن طلب نقطة انطلاق لتحقيق هذا المشروع الثقافي الجليل.

تمنياتي أخيرا لحسن طلب الشاعر والإنسان والمواطن المصري العربي المعنول كل الصحة والعافية والواصل المتنامين لإبداعه الشعري العميق الجسور الذي يعد قيمة جلييلة ملهمة باقية في تراثنا الشعري العربي عامة.

ثقافة الحرف في شعرية حسن طلب (١-٢)

د. محمد عبدالمطلب

(١)

تنطلق قراءتنا لمدونة حسن طلب الشعرية من مقولة له في حوار علي هامش معرض الكتاب في العاصمة القطرية مع «الجزيرة نت».

يقول الشاعر في حوار: «لا أخفي هنا أنني كنت أقتفي أثر الصوفية من غير أن أكون صوفياً، إذ إنهم يتحدثون دائماً عن الحروف، ويعتبرونها - كما عند ابن عربي - أمة من الأمم، وأن الألف رمز الله، والميم رمز محمد - صلى الله عليه وسلم - وهكذا، فهي عندهم صوتية أولاً، وعددية رمزية من ناحية أخرى».

فما هو الحرف الذي تتابعه القراءة في المدونة؟

المواضعة اللغوية تقول: الحرف - في الأصل - الطرف أو الجانب، وبه سمي الحرف من حروف الهجاء، وذكر البعض أن معنى الحرف: «اللفة أو القراءة» وذلك في تفسيرهم للحديث النبوي «نزل القرآن علي سبعة أحرف».

وتتمتد المواضعة إلي خارج دائرة الحروف الهجائية، فالحرف من الإبل: النجبية الضامرة الماضية، شبهت بحرف السيف في مضائها، وقد حضر الدال في المدونة الشعرية الجاهلية بهذا المعنى في قول طرفة بن العبد:

وحروف كالوواح الألوان نساؤها ^(١) علي الأحب كأنه ظهر بوجد

ولم يرد الدال في القرآن إلا مرة واحدة في قوله تعالى: «ومن الناس من يعبد الله علي حرف» (الحج: ٢٢)، ومجمل التفسيرات تري أن الحرف في الآية بمعنى: الانحراف عن العقيدة، أو اللين والضعف والشك فيها، أما الحديث الشريف فقد وردت فيه

الكلمة في «نزل القرآن علي سبعة أحرف كلها شاف كاف» ويرى ابن سنان الخفاجي أن الحروف «سميت حروفاً، لأن الحرف منقطع الصوت، وقيل: إنها سميت بذلك لأنها جهات الكلام ونواحيه» (٢).

وقد شغل العرب الأوائل بالحرف، وكانت عنايتهم به بالغة، ويقال إن أول من شغل بمفهوم الحرف ومكانته في اللغة علي بن أبي طالب، فقد دفع لأبي الأسود الدؤلي بصحيفة أولها: «الكلام كله: اسم وفعل وحرف، فالاسم: ما أنبأ عن المسمى، والفعل: ما أنبأ عن حركة المسمى، والحرف ما أنبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل» (٣).

والملاحظ هنا أن عليا - رضي الله عنه - اعتمد قيم المخالفة في التمييز بين الاسم والفعل والحرف، وهذه المخالفة هي التي اعتمدها ابن سنان في التفرقة بين الحروف، فالراء تعرف بمخالفتها للزاي: «والصوت يخرج مستطيلاً ساذجاً حتي يعرض له في الحلق والفم مقاطع تثنية عن امتداده، يسمى المقطع أينما عرض له، حرفاً» (٤).

٢

واللافت أن «الحرف» أخذ سبيله ليكون نسقاً ثقافياً خلال رصد ظهوره من الداخل الفكري إلي الخارج الصوتي أو الكتابي، حيث قسم الرازي الحروف إلي: حروف فكرية ولفظية وخطية، فالفكرة تسكن الداخل بوصفها صوراً ووحية في أفكار النفوس، أي أنها جوهر داخلي، أما اللفظية، فهي أصوات محمولة في الهواء، مدركة بطريق الأذنين بالقوة السامعة، وأما الخطية: فهي نقوش بالقلم في الألواح والكتب مدركة بالقوة الناظرة (٥).

وهنا أخذ مصطلح الحرف يقترب من المدارج الصوفية، ليكون طاقة صوتية مليئة بالأسرار المكونة، ومن ثم يقول علي بن محمد الجرجاني بأن هناك ما يسمى «الحروف العاليات» وهي الشئون الذاتية الكائنة في غيب الغيوب، كالشجرة في النواة (٦).

ثم يوغل الحرف في المدارج الصوفية، فالحلاج يقول: في القرآن علم كل شيء، وعلم القرآن في الأحرف التي في أوائل السور، وعلم الأحرف في الألف، وقد وصل النفري بالحرف إلى قمة رمزيته، حتي ارتفع به فوق الكلمة والجملة، يقول في بعض مواقفه: «وقال لي: إذا وقفت عندي، رأيت ما ينزل وما يعرج، وجاءك الحرف وما فيه، فخطبك كل شيء بلسانه، وترجم لك كل بيان بيانه، ودعاك كل شيء إلي نفسه، وطلبك كل جنس إلي جنسه» (٧).

ويكاد النفري يجعل بين الحروف وحدة تؤدي إلي تولد الحروف بعضها من بعض حيث يقول: «إذا أرسلتك إلي الحروف، فلتقتبس حرفاً من حرف كما تقتبس ناراً من نار، أقول لك: أخرج ألفاً من باء، أخرج باء من ياء، أخرج ألفاً من ألف» (٨).

أما التوحيدي، فإنه يعطي الحرف طاقة مزدوجة بين الظاهر والباطن، يقول: «يا هذا خذ من التصريح ما يكون بياناً لك في التعريض، وحصل من التعريض ما يكون زيادة لك في التصريح، واستيقن أنه لا حرف ولا كلمة ولا سمة ولا علامة، ولا اسم ولا رسم، ولا ألف ولا ياء إلا في مضمونه آية تدل علي سر مطوي، وعلانية منشورة، وقدرة بادية وحكمة محبوزة» (٩).

ويؤكد ابن عربي وحدة الحروف التي أشار إليها النفري، «الألف يسري في مخارج الحروف سريان الواحد في مراتب الأعداد».

ثم ارتفع بالحرف إلي أفق قنسي عندما جعله علاقة بين العبد والحق بوصفه مالك قدرة إنتاجية كاملة الدلالة، أما علاقة ابن عربي بالحرف، فهي علاقة «نكاح» أي: زواج لا ينقسم، يقول: «وعزته وجلاله، لقد أنكحني الحروف والكواكب بالمغرب، فما رأيت ألد من نكاح في» (١٠).

(٣)

ومتابعة دخول دال «الحرف» مع المدلول دائرة الإبداع تتجلي من كونه بنية لغوية

مركزية، فعندما اعتمد اللغويون أقسام الكلام، قسموه إلى: اسم وفعل وحرف، واهتمهم في ذلك: «أن المعاني ثلاثة: ذات وحدث ورابطة للحدث بالذات، فالذات الاسم، والحدث الفعل، والرابطة الحرف، وأن الكلمة إن دلت علي معنى في غيرها فهي الحرف، وإن دلت علي معنى في نفسها، فإن دلت علي زمان محصل، فهي الفعل، وإلا فهي الاسم» (١١).

معني هذا أن حرف الهجاء خارج نطاق الدلالة، والذي يدخل هذا النطاق حروف المعاني.

لكن قراءة المدونة اللغوية تشير إلى أن الحرف المفرد يفادر حرفيته بمعناها السابق، ويدخل منطقة الأسماء، ويؤدي وظائفها، كما هو الأمر في منطقة الضمائر: «الهاء - الكاف - التاء - الياء - نون النسوة - ألف الاثنين - واو الجماعة» كما يدخل في منطقة الأفعال ويؤدي وظائفها في صيغ بعينها، مثل فعل الأمر «ر» في «رأى»، و«ق» في «وقى» و«ع» في «وعى»، بل إن الزجاج يقول: إن العرب تنطق بالحرف الواحد لتدل به علي الكلمة التي هو منها قال الشاعر:

قلت لها قفي، فقالت ق..

أي: وقفت (١٢)

ووصلت أهمية الحرف إلى أن أصبح علامة تعريف علي القصيدة الشعرية، فيقال: القصيدة النونية والميمية واللامية، نسبة إلى حرف الروي.

كل هذا مهد لأن يكون الحرف أداة لها أهميتها في الإبداع عمومًا، والإبداع الشعري علي وجه الخصوص، وفي بواكير الشعرية العربية نسبت أبيات إلى امرئ القيس اعتمد بناؤها الصياغي علي الحرف وتردده علي نحو منتظم في مثل قوله:

ألا لا، إلا لا، لا لاء لايت مني لي من الدنيا من الناس بالجمال

فكم كم، وكم كم، ثم كم كم، وكم كم قطع الغياقي والهامه لم أمل

.....
وكاف وكفكاف وكفي بكفي . وكاف كفوف الودق من كفها انهمل

وبرغم هذه البداية المبكرة لدخول الحرف دائرة الإبداع، برغم ذلك فإن اعتماد الحرف بنية مركزية في إنتاج الدلالة يرجع - في رأينا - إلي ما قدمه الخطاب القرآني في مطالع بعض السور، حيث جاء المطالع من حروف مقطعة، ففيها البدء بحرف واحد مثل «ن»، ويحرفين مثل «حم»، وبثلاثة مثل «الم»، وبأربعة مثل «المر»، وبخمسة مثل «كهيعص».

وقد كثرت التفسيرات والتاويلات التي تناولت هذه المطالع، وإن انتهت إلي إرجاع المقصود منها إلي علم الله، والأمر اللافت أن أحدا من المسلمين لم يسأل الرسول عن معناها، علي الرغم من أنهم سألوا عن كثير في القرآن، وأجابهم الرسول علي ما سألوه، فهل كان المسلمون علي علم بمدلول هذه المطالع عند نزولها؟

٤

إن العناية بالحرف علي النحو الذي لخصناه أتاح له أن يتحول من مجرد بنية صوتية إلي «نسق ثقافي» وبخاصة بعد أن احتل مكانة شبه مقدسة في الموروث الديني قبل الإسلام كما هو ملاحظ في «سجع الكهان» الذي اعتمد الحرف بنية صوتية مركزية، سواء في نهاية الجملة أو في إحكام العلاقة الصوتية بين الدوال.

تقول إحدى الكاهنات موظفة حرف الر :

أدري ما أدري

يوم مقر ونحر

ثم موظفة: الباء والعين:

شعوب ما شعوب

تصرع فيه كعب لجنوب^(١٣).

وازدادت هذه القداسة في الموروث الديني بعد الإسلام، إذ أصبح الحرف مفتتحا

لبعض السور القرآنية، ثم تأكدت هذه القداسة ببعض الأحاديث النبوية مثل حديث ابن مسعود: «من قرأ حرفاً من كتاب الله فله به حسنة، والحسنة بعشر أمثالها، لا أقول: ألم حرف، ولكن: ألف حرف، ولام حرف، وميم حرف» (١٤).

ثم أخذ الحرف سبيله ليكون نسقاً ثقافياً «باطنيا» في الموروث العرفاني كما سبق أن أشرنا لبعض مقولات السالكين.

فإذا جاء حسن طلب ليعتمد الحرف أداة مركزية في إنتاج شعريته، فإنه يكون ابناً وفيما لموروثه الثقافي يعرف أنساقه التي لم تفقد شرط الصلاحية، فيفيد منها ويكسبها صلاحية جديدة.

وجاء اعتماد للحرف علي مستويين، مستوي «الدال حرف» منفصلاً عن مدلوله، ومستوي المدلول «حروف الهجاء وحروف المعاني».

وقد تردد الدال «حرف» في مدونة حسن طلب الشعرية تسعاً وخمسين مرة، بدأت مع ديوانه الأول «وشم علي نهد فتاة» سنة ١٩٧٢، حيث تردد الدال خمس عشرة مرة، ثم هبط التردد في ديوان «سير» البنفسج سنة ١٩٨٦، حيث تردد ثلاث مرات، ثم ارتفع التردد نسبياً في ديوان «أزل النار في أيد الثور» سنة ١٩٨٨ إلى خمس مرات، وقريب منه ديوان «زمان الزبرجد» سنة ١٩٩٠، حيث كان التردد أربع مرات متساوياً مع ديوان «لا نيل إلا النيل» سنة ١٩٩٢، أربع مرات أيضاً، بينما وصل التردد أقصاه في ديوان «آية جيم» سنة ١٩٩٢، فقد بلغ تردد الدال «حرف» سبعة وعشرين مرة، ثم غاب التردد تماماً في ديوان «مواقف أبي علي وديوان رسائله وبعض أشعاره» سنة ٢٠٠٢، ثم عاد التردد مرة واحدة في ديوان «هذه كربلاء وأنا لست الحسين» سنة ٢٠٠٥.

والملاحظ في مجمل الترددات أن الدال «حرف» يكاد ينفصل عن مدلوله الوضعي والعرفي، حيث أخذه الإبداع إلى مواضع طارئة ومتنوعة، وكانت البداية في ديوان «وشم علي نهد فتاة»، وفيه حافظ الدال علي مرجعيته المعجمية غالباً، وقد بدأ ترده

علي هذا النحو لرمز دلالة الحب، وأن إشارتها اللغوية حرفان:

وكنت حزمت أمتعتي

وجبت الأرض بالقيثارة الجمقاء

أدمي شاعرا أحمق

يصوغ الحب في حرفين لا أكثر. (١٥)

ثم أخذ الدال يتخلص من مرجعيته خلال المخيلة التي تجعل «الحرف معبدا» من ٧٣، وتتوالي تحولات الدال بين المرجعية والخروج عليها تمهيدا لدخوله النسق الثقافي

بوصفه رمزا لعالم الأسرار:

الحق حبصص والحروف تيلجت..

عن سرها المكنون يوما يا صديقه (١٦)

وفي ديوان «سيرة البنفسج» يتحول الدال إلى مواضعات جدلية، وبخاصة مع الأبنية الحاملة لطاغم الحلم والخيال، يقول حسن طلب في «القصيدة البنفسجية»:

هذه قصيدة القصائد

ومجمل الطيوف في الحروف تلك أول القطوف

.....

أسلمني الطيف إلي الحرف

فلذت بالاء الياء

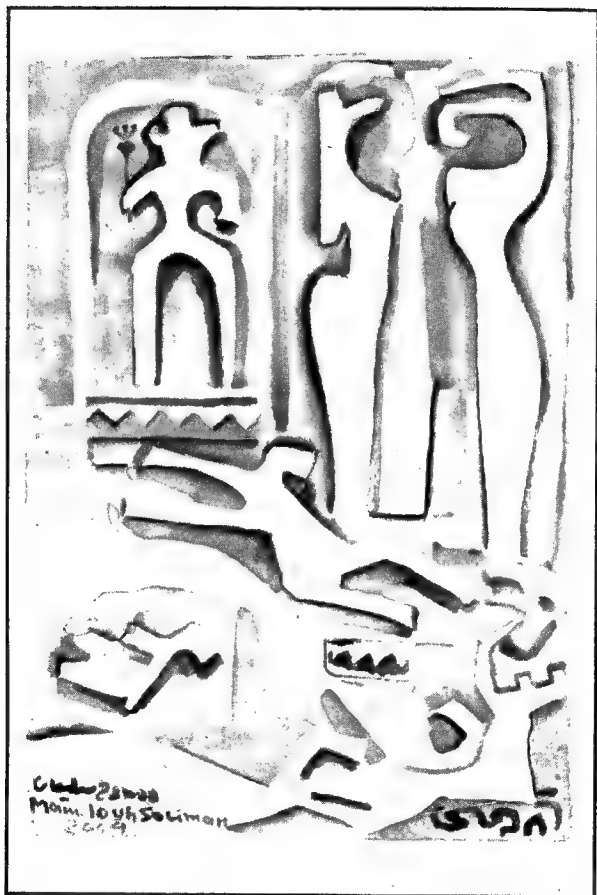
.....

وتوغلت.. فأرجعني الحرف إلي الطيف

فعدت للاء الياء (١٧)

⑤

وفي الديوان التالي «أزل النار في أيد النور» يتكرر دال «الحرف» خمس مرات،



Ukhu 2000
Mam. loyh Saliman
2009

Ukhu

تضم بعض المفامرات اللغوية التي تمثل بصمة تعبيرية في شعر حسن طلب، وإن كانت البداية هي الحفاظ علي المرجعية المعجمية للدال، وأن هذه المرجعية تدخله في تلازم تكويني مع غيره من الحروف لإنشاء الأبنية الدلالية.

يقول الإبداع في «سوناتا الفوهني الزمكانية»:

قلبي يعرف كيف يداور

كيف يزاوج بين الحرف

وبين الآخر (١٨)

ثم يتمرد الدال علي هذه المرجعية اللغوية، لكنه في تمرده يتكئ علي قدرة المخيلة التي تعمل علي نقله من حقله الدلالي المحفوظ، إلي حقل آخر، مثل حقل الألم والحزن وإشارته الخارجية الحسية في «الدموع».

يقول الإبداع في قصيدة: «الفرار إلي عيون نجلاء»:

فأه يا هبة الخالق للشاعر

صار اسمك في القلب جدينا

أحرفه

صارت في العين: دموعاً (١٩)

ثم يتمرد الدال علي مرجعيته تماماً ليستحيل إلي جدار لصد طعنات العيون النجلاء، ولكنه يبدو جداراً قابلاً للاختراق، فما فائدته؟:

الاعين الألف هدي ولا أملك السيف

كيف أزأوغ طعنته اللولبية؟

أو أملك الحرف، ما الفائدة؟

لاكره الطعنة النجلاء قد شفت

برشقة من نبال الاعين النجل (٢٠)

ثم يقترب الدال من حدود العرفانية، عندما يكون الحرف «مفتاحاً» للدخول إلى دائرة الغيب المسمطور:

إنني أقرأ في لوح مسمطور

من كل تشاريح

صنوف الأشياء

وعن كل مفاتيح

حروف الأسماء (٢١)

وفي ذروة تمرد الدال على الدلالة، يعطي لنفسه قدرات سلطوية تمارس فاعليتها في البدء والمنتهى، وبحق هذه السلطة يدخل دائرة ما يقسم به تعظيماً وتقديساً.

والألف المهموزة

الحرف ذو السيف

الذي من ناره يبتدأ النشيد

أو بنوره

تختتم الأرجوزة (٢٢)

٦

وفي ديوان «زمان الزبرجد» يتحرك الدال من طبيعته اللغوية، ليمتلك قدرة بشرية في «إلقاء السلام» نطقاً أو كتابة، وقد مهد الإبداع لهذا التحول الدلالي بإدخال «الزبرجد» دائرة البشرية ليتمكن من إنتاج الكلام:

أطلعني

علي رمز لرموزين

أقرأني سلام الحرف (٢٣)

وما أن انتقل الحرف إلى منطقة البشرية حتي أصبح من حقه الزواج:

ما البنفسج كي تزوجه الحروف

العشرة اليمني

وتصنع منه تاريخا مجازيا (٢٤)

ثم يصعد الدال من أفقه البشري إلي أفق سماوي مقدس في المتخيل الشعري، لكي

يهبط منه إلي الألق الأرضي المدمي، ليعاود الصعود إلي الألق المقدس ثانية:

الحرف المجند

صورة الرب التي يعنو لها المتجد

عين السجين ودمعها المتجمد

كرة اللهب المصطفاة

أو المقدسة (٢٥)

أما في ديوان «لا نيل إلا النيل» فإن الدال يحتفظ بخصوصيته البشرية، لكنها

خصوصية مؤثرة أكثر منها متأثرة، فهي تمتلك قدرة الاستفزاز من ناحية، وتمتلك

قدرة النسخ من ناحية أخرى:

حالما كنت أغني

هاتفا كنت يالاف الحروف المستفزة

فتري:

هل ينسخ الحرف بحرف

وتري:

هل ينسخ النسر أو؟ (٢٦)

ومن الملاحظ أن النصية - في هذا الديوان - استعادت للدال بعض حقوقه التي

اكتسبها من المواضع بوصفه أداة لإنتاج الكلام، لكنها تعمدت الخروج من هذه

المواضع سريعا بقدرة المخيلة التي نقلت الحروف إلي منطقة البشرية، حيث

استحالت الحروف إلي جنود للذات المبدعة:

الألوية لي

نحت بضفتي الأبجدية

واتخذت حروفها جندا

وأنفذت الجمل (٢٧)

٧

وياتي ديوان «آية جيم» ليصل الدال إلي قمة تردده كميا وكيفيا، انطلاقا من بعده

اللفوي، وتعلقه بمدلول محدد «الجيم» بكل قدرته التكوينية المنتجة للدوال التي

يقول بها بعض من لا يعرفون قدر الجيم معرفة صحيحة:

وربما رأي فريق ثالث

أن حرف الجيم

يوفر مقدارا من المفردات

أكثر مما يستطيع أن يوفره أي حرف آخر

وهذا قول بالغ الرعونة (٢٨)

ثم يتمرد الدال علي قيود المواضعة اللفوية مستعيدا طاقته البشرية، فهناك

«الحروف الطليعة الأليفة الدافئة» ص ٢٨، كما يستعيد بعض طاقته السخرية في آياته

التي تستحضر صورة المحبوب في قصائد الديوان الخمس:

ثم تتوالى تحولات الدال بين المواضعة والخروج عليها، فهو بوصفه عنصرا لفيويا

ينطبق عليه ما ينطبق علي غيره من الحروف، لكنه من بينها حلت به أعني أمراض

اللغة.

كيف لم يظن منكم أحد أيها المفسرون العياقة

إلي أن أمتي أمراض اللغة

قد أصاب حرف الجيم

إصابة بالفة في الصميم

بشكل لم يتعرض له أي حرف آخر

من زملائه في الأبجدية (٢٩)

وقد أرجع الإبداع ذلك إلي أن الجيم حرف مضطهد حتي في التراث (ص٢٢) وتجلي هذا في أن القرآن الكريم لم يستحضره في مطالعه الحرفية (ص٣٦)، وخلال مقارنة الجيم بسواها من الحروف، يقدم الإبداع نتيجة اللغوية بأن من حق الجيم الاستقلال بأبجدية كاملة لأنها سر الوجود:

خلاصة الأمر

أن الجيم ليست مجرد حرف ما

في أبجدية ما

بل هي أبجدية قائمة بذاتها

إنها سر الوجود وكماله الشخصي (٢٠)

ذلك أن الجيم صاحبة قدرة تأثيرية في مجمل الحرف (ص٥٢)، ومن ضرورة ذلك أن يسعى الجميع إلي هذه الجيم ليزينوا بها أسماءهم (ص٥٥، ٥٦).

وإذا كانت الدواوين السابقة قد نقلت الدال إلي منطقة البشرية، فإن هذا الديوان قد نقله إلي منطقة الحيوانية:

أجل لا بد من جيم

لتركض خلف قمطلها

خيول الأحرف الأخرى (٢١)

وينتهي الديوان بدخول دال «الحرف» منطقة الشيطان الرجيم:

صدق الحرف الرجيم (٢٢)

هوامش:

- (١) انظر لسان العرب - ابن منظور - طبعة دار المعارف سنة ١٩٧٩: مادة حرف.
- (٢) سر الفصاحة - ابن سنان - قراءة عبدالمتعال الصعيدي - مطبع مصر سنة ١٩٦٩: ١٣.
- (٣) انظر: المثل السائر - ابن الأثير، تحقيق د. أحمد الحوفي ود. بدوي طبانة - نهضة مصر: ٤٦/١.
- (٤) سر الفصاحة: ١١، ١٠.
- (٥) انظر: نشأة دراسة حروف المعاني - د. هاني عطية مطر - الموسوعة الصغيرة - العراق: ٢١، ٢٢.
- (٦) التعريفات - ضبط محمد بن عبدالحكم القاضي - دار الكتاب المصري اللبناني سنة ١٩٩٠: ٩٩.
- (٧) المواقف والمخاطبات - النفردي - تحقيق آرثر أربري - الهيئة المصرية للكتاب سنة ١٩٨٥: ١٤٨.
- (٨) السابق: ٢٧١.
- (٩) الإشارات الإلهية - أبوحيان التوحيدي - تحقيق د. عبدالرحمن بدوي - قصور الثقافة سنة ١٤٨: ٩٦.
- (١٠) رسائل ابن عرابي - طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة سنة ١٩٩٨: ١/ كتاب الحروف: ١٢.
- (١١) شرح شذور الذهب - ابن هشام - تحقيق محيي الدين عبدالحميد - المكتبة المصرية سنة ١٩٨٨: ١٦.
- (١٢) الإتيان في علوم القرآن، السيوطي - مطبعة حجازي بالقاهرة سنة ١٩٤١: ١٤/٢.
- (١٣) بدايات الشعر العربي، د. محمد عوني عبدالرؤف - الخانجي سنة ١٩٧٦: ٦٠.
- (١٤) الإتيان في علوم القرآن: ١٢١/١.
- (١٥) الوشم: حسن طلب - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ط ٢ سنة ٢٠٠٥: ٢٤.

-
- (١٦) السابق: ٥٧.
- (١٧) سيرة البنفسج - حسن طلب - مطبوعات كاف نون سنة ١٩٨٦: ١٩ - ٣٢.
- (١٨) أزل النار في أبد النور - حسن طلب - النديم للطباعة والنشر سنة ١٩٨٨: ١٣.
- (١٩) السابق: ٢٨، ٣٠.
- (٢٠) السابق: ٤٣.
- (٢١) السابق: ٥٨.
- (٢٢) السابق: ٧٤.
- (٢٣) زمان الزبرجد - حسن طلب - كتاب الغد سنة ١٩٩٠: ١٢.
- (٢٤) السابق: ١٤.
- (٢٥) السابق: ٩٧.
- (٢٦) لا نيل إلا النيل - حسن طلب - شرقيات للنشر سنة ١٩٩٣: ٩، ١٠.
- (٢٧) السابق: ٦١.
- (٢٨) آية جيم - حسن طلب - الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٩٣: ٢٧، ٢٨.
- (٢٩) السابق: ٣١.
- (٣٠) السابق: ٥١.
- (٣١) السابق: ٨٣.
- (٣٢) السابق: ٩٧.
-

« لانيل إلا النيل » .. بلاغة الخطاب الشعري

عيد عبد الحليم

تميزت تجربة شعراء السبعينيات في مصر برؤية خاصة وإن اعتمدت هذه الرؤية على البعد اللغوي أكثر من المضمون الشعري ولعل أكثر الشعراء تمثيلاً لهذا الجانب الشاعر « حسن طلب » الذي اعتمد - كثيراً - في تجربته على القيمة الصوتية للألفاظ مع استخلاص الدلالات الرمزية من بين ثنايا الحروف التي يموسقها « طلب » كيفما يشاء بتقنية بالغة حيث تنطق الكلمة الشعرية وتوحى بمعناها فتجمع بين ميزتين هما النطق والكتابة وهو ما أشار إليه الفيلسوف الألماني « جادامر » في تعريفه للكلمة الشعرية بأنها « تبقى مكتوبة » ، فالكلمة تختزل كل أفعال الكينونة بتأكيداها على كسر حاجز المألوف اللغوي بما في ذلك من أدهاش المتلقي وكسر للإيهام ، وهو ما قدمه « حسين طلب » عبر تجربته الشعرية التي تجاوزت الثلاثين عاما بدأها بديوانه « وشم على نهدي فتاة » - القاهرة دار أسامة للنشر عام ١٩٧٢ ، ثم « سيرة البنفسج » دار كاف نون ١٩٨٦ ، و« ازل النار في ابد النور » - دار القديم ١٩٨٨ ، ثم « زمان الزبرجد » دار الغد ١٩٨٩ ، ثم « آيه جيم » الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩١ ، وقد تعرض هذا الديوان للمصادرة ، ثم كان ديوانه الذي بين أيدينا الآن .. « لانيل إلا النيل » والصادر عن دار شرقيات بالقاهرة .

وفيه يمارس « طلب » غواية الكتابة بخيوطها المتشابكة التي ترمى حباتها في أرض التراث لترى الواقع في مرايا مصقولة الرؤية يغلفها عطر صوفي مضفر بفلسفة جمالية من خلال قدرة شعرية على تسمية الأشياء بأسمائها وتوليد أسماء أخرى لها من خلال تكثيف الرمز داخل بنية النص ليعمق العلاقة الرؤيوية بين الدال والمبدول ، وهو مانراه جلياً في قصيدة « استنصاء » ص ٧ : حيث الاحالة اللغوية هي السبيل إلى استنصاء ماوراء العبارة الشعرية .

واقفا - كنت - على عقرب ساعة

استعير الوقت من مقبل عمرى

من بقايا الزمن المنسى

من عهد الرضاعة

مستضيئاً - كنت - بالطمي

ومايسطع فى الضفة نونى

غاضباً كنت أغنى

رافضاً - كنت - أنصاف الحلول المستطاعة

فترى : هل ينقح النيل صدى ؟

هل يستمر الليل

فى طهو المجاعة

وتتضح - هنا - فى هذا المقطع الصغير والذي جعله الشاعر فاتحة لقصائد الديوان الابعاد الفنية التي يقصدها حيث يربط بين المطلق الذاتى والمطلق الوجودى الجمعى حيث التطلع إلى تجليات الواقع الانسانى بما فيها من سبل للبحث عن الجوهر بين ثنايا المظاهر الجزئية ، يتجلى ذلك فى تغاير رؤية الشاعر لما حوله فى هذا الديوان عن دواوينه السابقة التي كان يمثل فيها الخطاب الذاتى محوراً رئيسياً ، فقد حوله إلى هامش - أو بعبارة أدق صهره داخل أتون الجماعة فاستنصاء وأضاء ، بالاضافة إلى تعميق الشعور بالإنساسة داخل النص الشعرى ، فيدخل بنا مباشرة إلى طرح القضايا السياسية والاجتماعية فى إطار فنى بالغ العنوية شديد الحدة : وهو مانراه فى قصيدة « استنصاء ثانية » :

مبحراً كنت من النيل

إلى ساحل غزة

حالماً كنت أغنى

هاتفاً كنت بآلاف الحروف المستفزة

فقرى هل ينسخ الحرف بحرف

وترى :

هل يمسح النسر الحرف بحرف

وترى :

هل يمسح النسر أوزة !!؟

يتأكد هذا « الطرح » النقدي الرافض من خلال تكرار البنية « الحالية » فى المقاطع المختلفة من القصيدة للتأكيد على أن الشاعر يعايش ويرى ويشارك فى آليات الحدث الواقعى رغم الحروف المستغزاة ورغم سحرية الأسئلة التى بنى عليها الخطاب الشعري داخل تلك القصيدة المكثفة التى تشي بالهم العربى بون أدنى تعقيد ولا مواربة .

شاهد عيان

وبما أن النيل أحد المعطيات الجغرافية التى بعثت الحياة فى جوف الأرض المصرية ، بل هو معجزة الأرض المصرية وهبتها كما قال عنه المؤرخ اليونانى القديم « هيرودوت » « الا أن » حسن طلب « فى ديوانه » لانيل إلا النيل « - رغم التأكيد الاستثنائى - فى دلالة العنوان ، يجرده من صفاته المورفولوجية والكوزمولوجية ويكسبه أبعاداً رمزية تمزج بين الجانب الاسطورى للنيل باعتباره ظاهرة كونية مقدسة واهية للخصب والحياة بالجانب الواقعى المعاش فيتمتزج النيل بعرق البسطاء ويعبر عن أشواقهم باعتباره وسيلة للكشف والمقاربة الانسانية : وهذا ما أراده « طلب » فى قصيدة « فى البدء كان النيل » حين يقول :

النيل اقنوم الأزل

فى البدء كان

وفى الختام يكون

إن النيل نيل خالص كدمى

حقيقى كأحلام الصبايا

أوحى كالعشيقة

وهو حد دمي العميم

دمى الحميم المختزل

فى البدء كان ، وفى الختام يظل

فليس النيل ماء يجرى فى طين ، بل هو روح تسيل فى روح ، ولذلك فهو الحكمة والغضب ،

وهو الأنوثة والقبح ، وهو الانتفاض والخنوع ، لكنه فى كل الحالات صانع للأخيلة والمشاعر

رغم قسوة الرحلة التي قضاها الشاعر للبحث عن جوهر المعنى بداخل فيوضاته .

وكأى غريب
جئت إلى الضفة وحدي
وجلست حزينا
عريان عطشان
وضعت على كفى خدي
فرائى النيل - وقال :
من الفاقة تبكى ؟
قلت من الوجد !! ص ١٩

مراوغة صوفية

والاغتراب داخل هذا النص ليس اغترابا ذاتيا كما قلنا بل هو تعبير عن آلام أمة بأكملها ،
والإجابة التي أجاب بها « الشاعر » / الرائي هي إجابة مراوغة في حد ذاتها وان ألبسها
طابعا صوفيا ، وهذا ما يجعل الشاعر يحيل « النيل » فى كثير من النصوص الى ما يمكن أن
نصفه بالوسيط الرمزي للسخرية من الحاضر فى ثوب الماضى والعكس ، بل السخرية من
النيل نفسه باعتباره شاهداً على الأحداث التي ارقّت الواقع المصرى على مر العصور كما فى
قصيدة « قلت .. وقال النيل » :

فصبرت حتى قادك
الكفرة

يانيل

بل ياترعة قدرة

وفى مقطع آخر يكشف عن عمق المسألة ، ويشير إلى تيمة « الفقد » التي تصل أحيانا إلى
حد الإنكار وتأخذ بالشاعر الى تخيل نيل آخر غير مرئى :

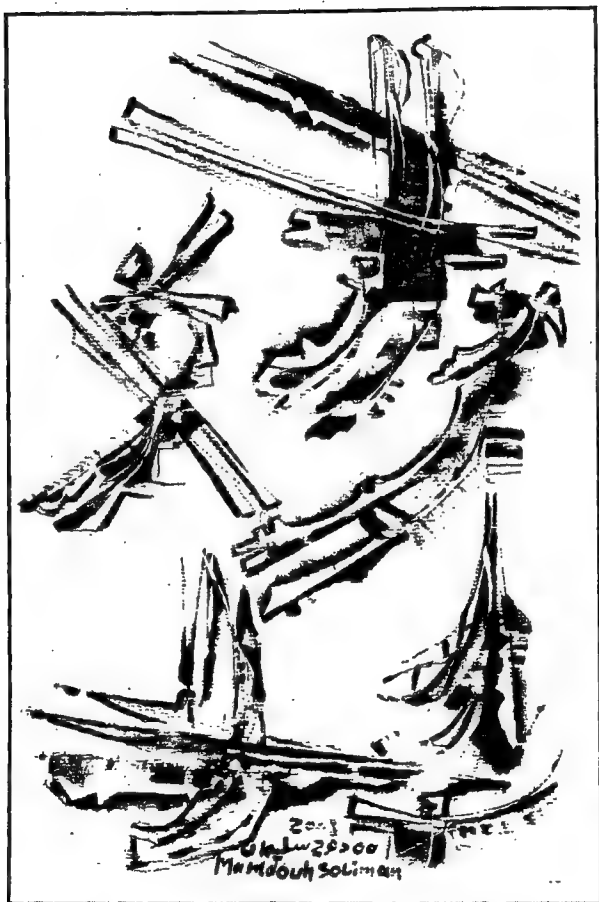
إنى ادكرت حقيقة

سأقول ان الفرق بينى وهذا النيل

نيل آخر

واضيف :

ان النيل جوع يعتمل



النيل جرح مسه عطش الصبايا

فاكتمل

ص ٢٧

وهو ما يدعو الشاعر فى النهاية إلى أن يصرخ فى وجه الآخرين بأن يعيدوه الى المنبع كى يترك وجه البراة الأولى الذى أخفته ملامح العصور المستبدة على وجه التاريخ المصرى من خلال حوارية يقيمها الشاعر :

وقالوا لى : صف النيل

فقلت لهم :

قد اغتिला

وقلت :

النيل ليس كسهره سحر

وكنت أريد

ليس كصبره صبر

فعوبوا بى إذن للنبح

من هذا المصب

ص ٢٩

وفى هذه القصيدة واشباهها يعتمد « حسن طلب » على التقنية الدرامية بتوظيفها بشكل فيه كثير من القصيدة ، متماسا فى ذلك مع المسرح الشعبى من خلال التداخل الحوارى وحضور أصوات عديدة داخل السطر الشعرى الواحد وهو ما يمكن أن نسميه بـ « فسيفساء الشعر » حيث النص بنية متكاملة لاتنوء فيها ولا اعوجاج .

قيم انسانية

وتتخذ نصوص الديوان - بأكملها - خطابا شعريا واحدا قوامه التعرية والتصدى لكل ألوان الزيف التى تأخذ بحرية الانسان وتنتقص من قيم الانسانية ، فكما أن النيل حاضر ببعده التاريخى والمكان فهو أيضا حاضر بأبنائه الذين ضحوا من أجل حرية الرأى والتعبير وأقرب دليل على ذلك قصيدة « الحاكمية للنيل » والتقى أهداها الشاعر الى برزى النحال والكاتب فرج فودة وجميع شهداء الارهاب فى الأمس والغد « - كما جاء فى الاهداء :
الأولوية لى

وجن ان أردت أن تجن
يا أيها النيل كن
شعب وعبد وحكومة وسجن
وهم ونحن
فما الذي تظن ؟
ومن يخون من ؟
يا أيها النيل كما تريد كن
أن شئت : ثر
أو فاستكن

وكأن الشاعر - هنا - يخلص نفسه من عبادة الميثولوجيا ويعطى للنيل خطاباً الواقعي ،
ولكن بعد ماذا !!
بعد أن ورطه الشاعر في شرك الأسئلة الوجودية ووحده بالأشياء وجعله قاعلاً لا مفعولاً
شاهداً لاشهاد ، فالحاكمة قد صارت إليه وصار يقضى ولا يقضى عليه :

الحاكمة لي
وأقضى بالذي أقضى به
وأقول لا ماقيل
بل مالم يقل
سأكون آخر من يفيض

والشهداء إرث الضفتين

والخفافيش الجبل

هجموا على البريق

لازاد تبقى

لا ولا ماء نشربه

هجموا على البرين طال .

هيهات ليس كمثلهم شبه

النيل يذكرهم

فإن النيل يغفل ثم ينتبه

النيل يشتهبه

وقدرة « طلب » التي تتجلى في هذا النص وغيره تكمن في أنه يلجأ إلى حيلة ظاهرة - على حد تعبير الشاعر حلمي سالم - هذه الحيلة تنتج نصاً مكوناً من طبقتين : الطبقة الأولى هي موقفه الفكري أو السياسي أو الاجتماعي أو الواقعي ، أما الطبقة الثانية فهي تغطية هذا المستوى الأول بغطاء كثيف من اللغة المتينة والتشكيلات الفنية المجازية والبيانية والمفردات التراثية البعيدة عن الاستعمال الراهن .

وإذا كان « حسن طلب » قد كتب قصائد هذا الديوان « لانيل إلا النيل » فيما يقرب من عشرين عاماً عايش خلالها مجموعة من المتغيرات الاجتماعية والسياسية على المستوى الفردي والجماعي ، وأقام خلالها من خلال القصائد بنية حوارية جدلية كان النيل بمعناه المطلق ومعناه النسبي ودلالاتها الانسانية هو المحرك وهو الشاهد وهو البطل وهو الشهيد إلى آخر مايتراعى من معانيه ، فإنه في النهاية يعطى لهذا النيل حرية الكينونة - بعد رحلة طويلة قام الشاعر فيها بإلباسه ثوب الأنثى والسياسي والشهيد :

شعب وجمهورية وقن

وبرلمان وحكومة وأمن

ومن يخاف من

يا أيها النيل كما تريد كن



متتالية مصرية : تنويع على لحن قديم للمتنبى

حسن طلب

إلى أصدقائي الأصفياء . رواد جلسة شوقي حبيب الأسبوعية
تجتمعون بقلوب مزللة وسخاؤون يعقول مثقلة منذ أكثر من ربع قرن
نقسم شهود عدول على هذا الانتهاب الكبير .

فَذَا بَلْ مَاشِيَةِ الْيَنْدِي	أَلَا كُلْ مَاشِيَةِ الْخَيْزَلِي
وَمِنْ بِالْعَوَاصِمِ أَنِّي الْفَتَى	لَتَعْلَمَ مِصْرَ وَمِنْ بِالْعِرَاقِ
وَرَأَى يَصْدَعُ صَمَّ الصَّفَا	وَلَا بَدَّ لِلْقَلْبِ مِنْ أَلَةٍ
وَلَكِنَّ ضَحْكَكَ كَالْبُكَاءِ !	وَمَاذَا بِمِصْرَ مِنَ الْمُضْجِكاتِ
يَقَالُ لَهُ : أَنْتَ بَدْرُ الدَّجَى !	وَأَسْوَدُ مِشْفَرِهِ نَصْفُهُ .
قَامَا بِزَقِّ رِيَّاحٍ .. فَلَا	وَقَدْ ضَلَّ قَوْمٌ بِأَصْنَافِهِمْ
إِذَا جَرَّكَوهُ فِسَا أَوْهَدَى	وَذَاكَ صَمُوتٌ وَإِذَا نَاطَقٌ

(المتنبي)

أحادية :

نصف قرن اطاق بنا آلف عام إلى الخلف يالك من نصف قرن !

ثنائيتان :

- ١ -

هذى ليست بينفسجة كلا وأنا لست المصرى !
مادامت مصر مؤجرة والنيل غديرا أمريكى !

- ٢ -

هذى ليست بيزرجدة كلا .. وأنا لست العربى !
مادامت مكة عاصمة وحنار نوبيا نصف نبي !

ثلاث ثلاثيات :

- ١ -

أناس قدسوا عجل العجول ! .. ودينسوا المطلق !
وكنّت هناك .. كيف سددت فاك ؟ فقيم لم تناطق ؟
أنكرت الحقيقة .. والتجأت إلى التقية سنّا .. ياعمنا (المنطق) .

- ٢ -

حشود بالملايين انتقت ما لا يعد من النكات .. وأطلقت ضحكات الاستهزاء ..
وكنّت هناك .. كيف سددت أنثيك ؟ اجتنبت مجرد الإصغاء !
أنت إذن تخافين العواقب مثلنا .. يا أختنا (الإحصاء) ؟

- ٣ -

لنم كاتبون تسلقوا - فمن الحضيض إلى السماء بسرعة الصاروخ !
وكنّت هناك .. كيف عصبت عينيك . ادعيت لنا العمى . لم تكثرث بالذم والتوبيخ !

كذلك انت أيضا قد توخيت السلامة مثلنا ! يا شيخنا (التاريخ) ؟

أربع رباعيات :

- ١ -

يا أيها القوم اتقوا توقى .. وقوا :

وقفت على طلل البلاد الأينقُ وبكت وأبكت .. فالحداة تفرقوا !

فلتسقى خدى الدموع .. فإننى غربت .. لكن الأحبة شرقوا !

ولتسقى خدى الدموع لأننى لم يسقنى المحبوب فيمن قد سقوا

يا أيها القوم اتقوا توقى .. وقوا

- ٢ -

يا أيها الموتى اصرفوا وعدا .. وقوا :

وجب النشور من القبور .. فأشرفوا وأحيوا .. لا أعرف ماجهلتُ ، وتعرفوا

نهب اللصوص قصوركم وكنوزها وأتى لصوص بعدهم .. فاستأنفوا

أما الحماة فقد تفرق شملهم فاستهدفت أشياءهم .. واستهدفوا

يا أيها المذنبى اصرفوا وعداً .. وقوا

- ٣ -

يا أيها الناس اسمعوا عنى .. وعوا :

استسلمت كف .. وقاوم إصبع ! هل ظل فى موروثكم ماينفع !؟

فدعوا الذى تتلون منه .. أو خذوا وخذوا الذى يتلى عليكم .. أو دعوا !

وتوجهوا .. وتشجعوا واستمتعوا وتوزعوا .. وتجمعوا .. واغرنقوا !

يا أيها الناس اسمعوا عنى .. وعوا

ياخير شعبي فتشوا شعري وشوا
 سيجيؤكم عنى الغريب المدهش فترشفوا خمر القوافى .. وانتشوا
 بموسق لم يبتدعه مهلهل و أبو نواس . ولا ادعاه مرقش
 فاكفو القريض عوده .. وعنوكم فالدعون . كما ترون - توحشوا
 ياخير شعبي فتشوا شعري . وشوا

خمس خماسيات :

- ١ -

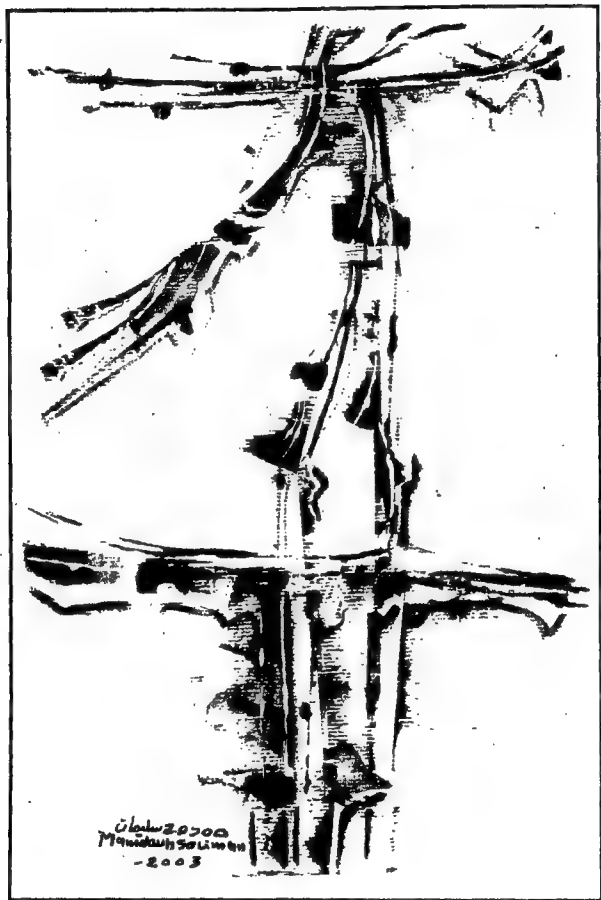
أمس رأيت " السيد الجهل " -
 على مهل - يميل فوق صهوة الحصان !
 مفتبطاً كان يرد للجماهير التحايا .. ثم يعلك اللبن !
 سألت " من هذا ؟ فقيل لي :
 ألا تعرف صاحب المكان !

- ٢ -

أمس رأيت " السيد الفساذ " -
 يخطر كالتاووس فى حراسة العسكر !
 والمنظر يخلب العقول .. أو يكاد
 سألت : من هذا ؟ فقيل لى :
 ألا تعلم من أمير هذه البلاد !

- ٣ -

أمس رأيت " السيد القبيح " .. وتجله الامين المؤتمن !
 كانا يوزعان صورتهما - بالقصب - نى الشعب



ويطلبان أضعاف الثمن !

قلت : فمن هما ؟ فقيل لى :

وهل من أحد يجهل سياسة الوطن !

- ٤ -

أمس رأيت السيد النفاق

كان على كرسيه الهزاز يدعو صحبه

والساق فوق الساق !

ولم أسل .. لما رأيت الطامعين المتأسلمين لبوا طامعين ..

والشيوعيين من مؤسسى الحزب القدامى .. وبقية الرفاق !

- ٥ -

اليوم - فى الفجر - رأتى السيد الشعر وحيداً .. أتأمل الفراغ

قال : أما زلت هنا يا أيها المسكين .. حيث لا حيا

ولا جمال يرتجى .. لا فن يستساغ !

ألم يزل منك يسعى باحثاً

عن لفظة تنظم .. أو عن جملة تصاغ !

ست سداسيات :

- ١ -

أطع أولياك (من فضلكا)

فهم قد أناروا لمصر السبيل

فإن نهبوا .. فمن أجلها

لهم فى العدالة نهج فريد

ليس بقرآنك الوحى زكى

وخذ لحياتك من عقلكا

وماكان زيت بقنديلكا

أو اضبطهوك .. فمن أجلكا

فليس تقاس على عدلكا

ولاة الأمور .. وإنجيلكا

وماذا بمصر من المضحكات ! ولكنه ضحك كالبكاء

- ٢ -

نقول : إلى ربك المشتكى وتشكو لعبد ؟ على رسلك
هو الله : يجعل عبداً أميراً له حكماً : ليس في جعلك
ويحمل عبداً على مهرة وتُحمل - فاشكر - على نعلك !
ولو كنت تحسن ظنا به لا بصرت أبعد من ظلك
قصارك ماتحت رجلك حتى كأتك : علك في ذيلك
وماذا بمصر من المضحكات ! فإن أضحكك فمن جهلك !

- ٣ -

هنا أمة من رأها بكى ! فقد هجع الناس من حولك
تهب الشعوب إذا استعبدت فمحصولها غير محصولك
وتسأل أهلك عن هبة فهل غير يأسك من أهلك ؟
تفتش في مصر عن حرة وحر .. فلا لك أو ذللك
ولكن بقية شعب قضى بداء المذلة .. واستهلك
وماذا بمصر من المضحكات ! وتضحك بعضك من كلنا !

- ٤ -

تنبأ راو .. وحاك حكى ستزداد ذلاً على ذلك
ويأتيك يوم ففي قبضه ستصندي .. فتشرب من بولك !
صبرت إلى أن تماري الطغاة ففأضوا مياهاك عن نيلك
بمعسول قول أغثت البلاد فأتى استغاثت بمعسولك
ستكفيك من سغب بلفه ويغنيك شريك عن أكلك !

وماذا بمصر من المضحكات ! فخفف بضحكك من حملكا !

- ٥ -

إذا نفسك استهونت أمركا
وأسلمت للمستبد القيا
فأية خربة تبتقى
تريد لتملكها قاعداً ؟
هأصبح جدك فى هزلكا
وأرخت للوقت من حبلكا
وهاى تخجل من مثلكا ؟
متى كنت أهلا لأن تملكا
أباستك ترجو جلاء العروس ؟
فماذا ادخرت لإحليلكا ؟
وماذا بمصر من المضحكات ! فاضحك ضيوفك فى حفلكا !

- ٦ -

لئن كفر المرء أو أشركا
لأفضل منك .. إذا مامضى
وأنت تردد ما قال عمرو
تمر عليك فصول الزمان
وكان جديراً بأن يهلكا
لينهض عنك بمفعولكا
فينسج زيد على نولكا
ويضحك شورك من فصلكا
وياكل عرضك من طولكا
وماذا بمصر من المضحكات ! ويكلى التأمل فى شكلكا !

سبع سباعيات :

- ١ -

عندما كنت أغنى للخليفة
بيت شعراء امرئ القيس .. تحدثنى وصيفه
لو تبارى شهوتى شهوتها البكر العنيفة
فنزعتنا عن قميص النيل فستان القطيفة

والتصقنا .. كالثيف واليفه

وبحثنا في الصحيفة

عن دواء يبرى العنة للنفس العفیفه

- ٢ -

عندما كنت أنادمُ

قائد العسكر في كبرى العواصم

راودتنى زوجة القائد عن ثوبه آدم

وأنا راودتها عن ماسة في تاجها الدرى .. عن قرط وخاتم

فأخذنا نتساوِم

وبحثنا في المعاجم

عن أراض خصبة التربة .. عن شعب وحاكم !

- ٢ -

عندما كنت أداغمُ

بنت شيع من عباد الله في محراب جامع

سحقنا غضبة الرحمن قردین .. فهبنا في الشوارع

ثم ردتنا عصا الشيطان إنسانین .. فاجتونا الصوامع

ملجأ .. ثم بدأنا نتنازع

وبحثنا في المراجع

مرة عن أد محروم .. وأخرى عن صدى : حقة جانع !

عندما كنت أمارسُ

مهنة التعليم في إحدى المدارس

وقفت تلميذة تسأل - عيناها قد اغرورقتا والصوت بانس -

أُسمى العار نصرا ! .. ثم نصرين ، وهذا النصر خامس !؟

فتبادلنا سكوت المتخارس

وبحثنا في الفهارس

عن جواد ليس كالخيل .. وعن سيف وفارس !

- ٥ -

عندما جئت إلى الميدان ألقى فيه عصماء الخطب

قاملت صوتي الجماهير بصيحات الغضب

فتمبست لهم .. قلت : الزموا حد الأدب

إننى ماجئكم محض نذير .. بل بشيراً بالخلاص المرتقب

فتعائنا طويلاً .. وجعلنا ننتحب

وبحثنا في الكتب

عن بديل ينهض اللحظة أن ينشأ .. عن شئ يجب !

- ٦ -

عندم .. نت أناذى في الشعوب المستقلة :

أيها الغوم أفيقوا .. ليس كالقفلة عله

أيها المؤتى .. فإن الشعراء الآن قله

وعدتنى جارتي - إن لذت بالصمت - بقبلة

قلت - من لى يتهود كالرايا .. وشفاء كالأمه !

فتعانقنا .. تسامرنا .. بحثنا في المجله

عبثاً .. عن كلمات تنقع الغلة . عن حرف يؤله !

- ٧ -

عندما استلقيت منهوك القوى فوق الحشائش

حام من فوقى غراب ، قلت : من لم يستمع صوتك عائش !

فانثنى .. وانقص كالسهم بمنقار شديد البطش طائش

فاقشعر الجلد منى .. وتاوت بصوت خائف البيرة راعش

وهوى كل على صاحبه .. حتى سقطنا بين منهوش وناهش

فبحشنا فى الهوامش

عن أمان فى مكان .. عن دم مازال فى الشربان جائش !

تجميع :

وماذا بمصر من المضحكات ! ولكنه ضحك كاليكما

إذا قمعوها فمن أجلها أو استعبوك ... فمن أجلكما

هو الله . يجعل من شاء حراً مشيئته : ليس فى جعلكما

وكم سائل مصر عن حرة وخسر .. فلا تلك أو ذلكا

بمعسول قول تجيب البلاد وماذا تفيد بمعسولكما

له غاية حريية تبتغي؟ وكم مثلها أزور عن مثلكا

فسادمت تجتر ما قال زين سيسنج عسرو غنى نونكا

ترصيع :

نصف قرن

نصف قرن مضى

صار محصولنا منه فى نصفه الآخر . الآخر .

نما غرسناه في نصفه الأول

السلح ذا العذرات الذي منه ينفع المرء

إن غاط .. أو أرحضا

نصف قرن تمخض عن ربع قرن

ربع قرن مضى كاللهام الصريح ..

فليس له من قوام صحيح ..

ليقبل .. أو يرفض

ربع قرن .. ولا حسن .. لا فن .. لا أمن

لا عون .. لا لون .. لا شأن ..

أسفل به ربع قرن !

ربع قرن خبيث مضى

لا ظلام ولا ضوء في صبحه ..

والضحي

ليله : بين بين

وكذلك أقرضك العجز ما أقرضنا

لا انفعال .. ولا فعل

لا جسم .. لا عقل

لا ضمير .. لا أمل

لا علم .. لا جهل ..

لا سخط يظهر منك لكي يتفجر في أرضنا

لا رضا

ربع قرن خبيث خبيث مضى

منذ آدمت منقال ..



ملتحفاً جسمك المتهاك !

منذ اعتصمت هنالك .. بالصمت !

ثم تلتثمت بالموت ..

كى لاتصح .. ولا تمرضاً !

توشيع :

شبيهك لابد أن يُتركاً	فما عاد يجدى سوى عزلكا !
لتذهب نزية من عيب	وينقطع الحبل عن نسلكا
وتَهجر فيك الدماء الخلايا	لينشأ جيل سوى جيلكا
فكم ذا خضعت للمستعمر	وكم ذا خنعت لاختلكا !
فخذك أصبح أرضاً له	ومفتاحه صار فى قفلكا
فإما جنيت .. فمن حقله	وإما زرعت .. ففى حقلكا !
وولى الغزاة فجاء الطفافة	وقالوا : انتشلناك من وحلكا
فقل : هو صبح .. وإن كان ليلاً	يلف الكنانة مطولكا
فصدقتهم ثم ألتهتهم	سريعاً رجعت إلى أصلكا
وعودت نجلك أن ينحنى	فلا خير فيك .. وفى نجلكا !
ورثت المهانة من غابر	وكم قوم السوط من ميلكا
وسرت على سنة الأولين	ولست كمن كان من قبلكا
فقد دخل الناس عصر الفضاء	ومازلت تقسو على بفلكا
وماذا بمصر من المضحكات !	فويلك .. والويل من ويلكا

تفريع :

نصف قرن

نصف قرن تمخض عن ربع قرن ..

فبنس المخاض ..

وما أمخضا !

ربع قرن مضى ..

قد أعاد الحياة ..

لما كان لابد من أن يموت ..

وأعلى الذي كان أخرى بأن يُخفضا !

ربع قرن ترنحت في سجنه

ربما كنت - لو أنت حاولت

- أفلحت ..

لكن تكسحت ..

أصبحت أهون من أن تجب ..

وأن تبغضا !

تقطيع :

فما عاد يجدي بنوى قتلنا !

فيتعظ الخلق من هولنا

فتحكي لخصبك أو خلنا

رحيلك اكرم من خلنا

وأعجبها السؤم في فالنا !

دماوك أخرى بأن تسفنا

لينكشف الهول عن عبرنا

سيدخرون رواياتهم

بقولون جاوزت حد البقا

وماذا بمصر بن المضحكات

تصريح :

ربع قرن مضى

ربع قرن !

منذ أن تركتني على ضفة النيل ..

أبكي له حلمي المجهض !

أتأمل صفحته

لأرى طيفها المرجح !

فإذا لاح .. لم أدر : أقبل ؟

أم أعرض !

بل كلن نداء ..

تصاعد من قبل القاع ..

وفي صفحة النهر رين :

لا تحمل فؤادك ما لا يطبق ..

أفق .

فأفريق على ألق الشوق ..

في أعين الفتيات اللواتي

أناهن فتيانهن ..

ومر كن مازلن - في لفتة - ينتشرن

ربع قرن !

لم أزل أتذكر كيف تزلزلت الأرض تحسني

وكيف السماوات فوقى انفطرن

طائف - يومها - طاف من حولنا

(جاء من جهة النهر - فيما أنظن) !

جالبا معه كسفا من ضباب الأسى

فكسا وجهها الأبيض .

وغمامات صبح - ثقال وسور - عبرن !

عندما صمعت برهة

أفلتت يدها عن يدي .. ثم قالت :

لقد فرض القدر الآن ما كان لابد أن يفرض

أمرتنا مصائرنا .. فليكن ما أمرن !

لست أنكث عهدي ..

لكنه العقل : عوضنى من ظنونى يقينا ..

فدعنى وما عوضا

لا تقف فى طريقى ..

سأرجع وحدى

وخلف سرايك إن أركضا !

يا لحلم خبا .. يعد أن أومضا !

يا لسيل من الذكريات .. يفيض وبجرفتى

إن خطر

ثم يتركنى أتعثر فى مده

و .. هل أن أنبضا

يا لصرح من الفرح قد قوضا !

يا له .. ربيع قرن !

ادلت فيه ربات ليل القرام

الغلام الذى من زمان الصبا

قد أسرن

كن يعرّين .. ثم يفتين أعضاء من ببعض المسوح ..

وكان يصيح :

حرام على الجنب أن يستريح ..

على الجفن أن يغمضا !

ربيع قرن تغيس مضى

وأنا لا أبالي بوقع الجواث .. بل بالكوارث :

أحزنني .. أم سررن !

لا .. ولا يضمير العباد :

أمجى أم صحا في البلاد !

ولا بالنساء : انتقن بها .. أم سفرن !

كيف لي أن أبالي .. أم كيف للقلب أن ينبضا !

كيف للنفس أن تطمئن !

ربيع قرن كالوياه : أباد ولكن أفاد ..

فأعلمني بعض ما لم أكن أن أعلم :

الزفرات اللواتي تذيب النفوس بلفح اليوطيس ..

جحيم الكوايس .. جمر الغضى !

الخيال الذي منذ ناشئة الليل يجهد ..

حتى تصير بنات السمادير طيف حبيبته

فلذا صرن .. طرن !

ربيع قرن

وأنا بين حنظل أطعمه - إن أكلت

- وعلقم أشربة .. ما أمر وما أحمضا !

كم تمنيت لو قد سموت إلى رتبة العاشقين الذين .

إذا غرروا انتحروا .

واللواتى هجرن .. فصرن حرايا بان ينتحرن !

ربع قرن تعيس .. كيبس .. تمطى

فقيض ماقيضنا :

لامواعيد .. لاعيد

لاوصل .. لايدل

لا دل .. لا عدل

لا فعل .. لا قول ..

لم أدر من حضه

ليسدد حربته فى الصميم

ومن حرضا !

تنويع :

سينشأ جيل يهيل التراب

على ماتواتر من قولكا

بتحليل ماكانت حرمة

وتحريمه كل تحليلكا !

وإحراق ماكنت أفضيت

من الترهات بتسجيلكا

وتشرع عند احتراق الرفات

تطهرك النار من سلكا

لتبعث من بين كوم الرماد

صحيحك أزرى بمعتلكا

فتقطف من شجر العارفين

ومن بلع الخلد فى نخلكا

وتسعى لتقبيل معشوقة

هى الآن تسعى لتقبيلكا

فكم مت شوقا إلى وصلها

وكم هى ماتت .. إلى وصلكا !

فتجمل بيوم تكونان فيه :

وقى شملها منتهى شملكا

وإن يك حلماً ، فمن وحيه

سيبدأ تحقيق مأمولكا !

وكم ذا بمصر من المعجزات !

إذا ما انجلى سر مجهولكا !

تسجيع :

ربع قرن

ربع قرن .. ولم يبد بعد . منى يستطب عليل ..

واين ؟!

ربع قرن مضى

حال نون القريض الجريض ..

فلم أستطع فيه أن أنقذ بيت

وأن أقرضا !

ربع قرن قضى بالخراب على مهجتي

وانقضى !

توزيع :

أراهن ينشدن عنوانك فلوح لهن بمنديكا

وهي لهن إذا ما وصلن اتحملين على خيلكا

وخذ بذراع .. وقبل يداً لكى يتاكدن من نبلكا

ويعلمن أنك أنت الكريم وإن كثر القال فى بخلكا

وقص عليهن تاريخ عصر تتوجت فيه بإكليكا

ليعرفن ماضيته من صروح وماقد نحت بإزميلكا

وسوف تراهن فى ليلة قد اشتقن للشهد من نحلكا

وأدركن أنك كفاء لهن لينجن طفلا إلى طفلك

وكم ذا بمصر من المعجزات ! أليس نسيجك من غزلنا ؟!

لو المتنبى يعين الرضا رآك ، لأعته عن نذلكا

ولو لم يكن جاء مستجديا لحدث - ماشاء - عن فضلكا

ترجيع :

ربع قرن قضى بالخراب على مصر .. لكن ما انقضى !

يوليو - سبتمبر ٢٠٠٤

ذاكرة الكتابة

صفحات من كتاب النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية الدراسات الاشتراكية الماركسية د. حسين مروة

اختتم المفكر حسين مروة الجزء الذي نشرناه في العدد الماضي من الاتجاه الثالث ضمن اتجاهات الاشتراكي اليورجوازي التي رصدها قائلنا «أخيرا: من الحق القول إن أنصار هذا الاتجاه الإيجابي ليسوا قلة نادرة من المستشرقين ولكن من العسير عرض مواقفهم جميعا..».

ومن هذا الجزء يناقش مروة اتجاهات الدراسات الاشتراكية الماركسية التي شكلت قطيعة معرفية مع المدارس الاشتراكية اليورجوازية المثالية والمدارس الإمبريالية كافة وهي جميعا رغم الفروق بينها لا تاريخية منهجيا من وجهة نظر الرؤية المادية التاريخية كما يوضحها هذا الفصل من الكتاب.

أما المستشرقون الماركسيون، فقد تفردوا، في تاريخ الحركة الاشتراكية بالتوجه إلى تراثنا الفكري، بمختلف أشكاله، من وجهة نظر ماركسية بالبداية، أي على أساس مادي تاريخي من حيث المنهج، وعلى أساس الاشتراكية العلمية من حيث الأيديولوجية، ذلك يعني أننا لن نجد في دراساتهم لهذا التراث تلك الوجوه السلبية الجوهرية التي وجدناها لدى المستشرقين والباحثين الغربيين، أو لدى الباحثين

العرب المحدثين، الذي ينطلقون في دراساتهم من مواقف مثالية لا تاريخية منهجيا، ومن مواقع إمبريالية أو برجوازية أيديولوجيا. ولكن، ليس يعني ذلك أننا لن نجد في دراسات الماركسيين وجوها سلبية إطلاقا، إننا - كماركسيين، أو لكوننا ماركسيين ضبطا - بعيدون جدا، أو يجب أن نكون بعيدين جدا، عن مثل هذه الإطلاقية، صحيح أن لديهم منهجا ولهم أيديولوجية يساعدانهم في أن يتجنبوا الانزلاق إلى تلك السلبيات التي وصفناها بالجوهرية، والتي رأينا الكثير من الأمثلة عليها في ماسبق، ولكن المسألة لا تنحصر في المنهج كنظرية ولا في الأيديولوجية كأكفكار مجردة، بل هي - بعد ذلك - مسألة تطبيق وممارسة، الماركسيون يشقون، عن اقتناع علمي، بصحة منهجهم المادي التاريخي، وبأنه المنهج الوحيد الذي يمكن من معرفة تراثنا الفكري معرفة علمية، وبأن هذه المعرفة العلمية هي الوحيدة المتوافقة مع أيديولوجية البروليتاريا الثورية والقادرة على تسليح القاعدة الجماهيرية لحركة التحرر العربية بسلاح الوعي المستنير دائما لمواجهة المعركة الأيديولوجية التي تكاد تصبح شقى رحي المعارك الدائرة في عصرنا الحاضر، نقول: إنهم يشقون بكل ذلك، ولكن، تبقى مسألة التطبيق والممارسة هي المسألة، فهنا العامل الشخصي يطرق باب المسألة ويدخل.. هنا القدرات الذاتية تؤدي الامتحان: فإما النجاح بدرجات متفاوتة، وإما السقوط.. أما مقياس النجاح والسقوط هنا، فهو مدى المسافة بين النظرية والتطبيق، بين المنهج نفسه والممارسة الإبداعية للمنهج، فكلما ضاقت المسافة هذه أو انعدمت كان ذلك هو النجاح، وحين تتسع يكون السقوط، من هنا تبرز السلبيات في الدراسات الماركسية للتراث، غير أنها تبقى سلبيات ثانوية بالقياس إلى الجوهرية، لأنها ليست آتية من المنهج والأيديولوجية بذاتها، بل من الفهم الميكانيكي أو الرؤية الغامضة للعلاقة بين نظرية المنهج وواقعيتها، أو من الخلل الواقع أحيانا بين الانتمائية الفكرية والانتمائية الاجتماعية، وربما تجيء السلبيات الثانوية هذه

من أمر آخر غير هذا كله، ربما تصدر عن الاجتهادات الشخصية في تطبيق القوانين العامة علي هذا الخاص أو ذاك. فقد تصاب هذه الاجتهادات بنقص في المعطيات التاريخية من الخاص الذي يراد تطبيق النعم عليه، أو قد تصاب بالتباسات يحاط بها الخاص من قوي خارجية، كما هو حاصل بالفعل بشأن التراث الفكري العربي - الإسلامي من أثر الدراسات التضميلية التي فصلت بين هذا التراث وبين قاعدته المادية والاجتماعية غير المباشرة وأبقت تلك القاعدة في العتمة حتي تضيق الصلة بينهما علي أجيالنا المعاصرة وعلي الباحثين العلميين.

انتقالا من التعميم إلي التخصيص نرجع - كمثال - إلي الموضوعة الماركسية التي أشرنا إليها منذ صفحات قليلة، وهي القالة بأن تاريخ تطور المجتمع البشري مر ويمر بمراحل يحدد كل مرحلة منها شكل من أشكال العلاقات الاجتماعية، الممثلة لأنماط من الإنتاج المادي تتعاقب وتتداخل في خط تصاعدي متعرج، ذلك بناء علي أن علاقات الإنتاج المادي، هي العامل المحدد لضير العملية التاريخية، لقد استرشدت الماركسية، حين صاغت هذه الموضوعة، بالتجربة التاريخية وبالتطابق الموضوعي الذي يؤكد العلم بين هذه التجربة والقوانين العامة للمادية الديالكتيكية والمادية التاريخية. إن الصيغة التي ارشدت إليها التجربة التاريخية تلك بمعونة هذه القوانين العلمية، ترسم الاتجاه العام لخط التطور التاريخي بشكله التصاعدي علي النحو الآتي بالتعاقب والتداخل والتوالد: من عصر المشاعية البدائية، إلي عصر العلاقات العبودية، فعصر العلاقات الإقطاعية، فالعصر الرأسمالي، ثم عصر الاشتراكية فالشيوعية العليا العلمية، ولكن، هل تتخذ هذه الصيغة، في نظر الماركسية، صفة الحقيقة النهائية المطلقة؟ وهل الماركسية تضفي علي هذه الصيغة صفة التعميم الجبري الصارم الجامد الذي يفرض هذه التشكيلات الاجتماعية علي مختلف المجتمعات البشرية كقوالب جاهزة بأشكال متماثلة وأنماط وبيتمنيات قدرية غير

قابلة للتنوع أو التخطي أو قبول الأشكال الأخرى المشابهة أو المغايرة أو حتى المخالفة^٩. لقد أجبنا علي السؤالين معا في ما سبق حين قلنا - أولا إن الماركسية ليست عقيدة جامدة، وإنما هي دليل مرشد للعمل، وحين قلنا - ثانيا - عن هذه الموضوعات نفسها، موضوعة التشكيلات الاجتماعية التي يجري الحديث عنها الآن، إنها قابلة للتطور كلما كشفت لها الدراسات العلمية من ظاهرة جديدة في تجارب التاريخ الأخرى التي لم تنكشف - بعد - بحقيقتها الواقعية، نضيف إلي ذلك أن الماركسية وإن كانت تقول بوجود الحقيقة الموضوعية المطلقة، نقول أيضا بأنها نسبية، بمعنى أن معرفتها نسبية، أي - إذا شئتم - مرحلية، لا تحصل إلا أقساطا موزعة علي مراحل تطور الوعي البشري وتطور العلم، بهذا المعنى تصبح الحقيقة المطلقة مؤلفة من حصائل الحقائق النسبية، علي حد تعبير لينين^(١). إذن، فالصفة الماركسية المعروفة عن التشكيلات الاجتماعية في تاريخ تطور المجتمع البشري، ليست هي - في منطق العلم الماركسي نفسه - الصيغة النهائية المعبرة عن الحقيقة الموضوعية المطلقة بكاملها، بل هي لاتزال في إطار الحقائق النسبية، تعكس من الواقع التاريخي بعضه المعروف حتي الآن، وهناك ما لم يعرف منه بعد.

لا نقول هذا الكلام استطرادا، بل توصلا إلي تلمس المثال علي بعض الجوانب السلبية التي يمكن أن نجدها في الدراسات الماركسية لتراث الفكر العربي - الإسلامي في العصور الوسطى، فقد يؤدي البحث عن القاعدة المادية لهذا التراث، عند بعض الماركسيين، إلي التطبيق الحرفي، أو الميكانيكي، لتلك الصيغة الماركسية المشار إليها عن التشكيلات الاجتماعية التاريخية، أو قد يؤدي البحث إلي افتعال نمط من أسلوب الإنتاج لا أساس تاريخي له، أو ليس واضح المعالم، أو لم يبلغ درجة النضج، أو هو مزيج متداخل من عناصر تنتمي إلي عدة أنماط إنتاجية، أن افتعالا من هذا النوع قد يأتي من الحرص علي تطبيق الصيغة الماركسية كيفما اتفق، وإن جاء

تطبيق «دوجماتيا»^(٧) غريبا عن المنطق التطوري للماركسية، ولعل أكثر ما يتعرض الباحث الماركسي للوقوع بالخطأ أو الالتباس فيه، هو الإجابة عن هذا السؤال: أي شكل من أشكال العلاقات الاجتماعية التاريخية التي تحددها الصيغة الماركسية، ينطبق علي العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية في شبه الجزيرة العربية قبل عصر الإسلام «الجاهلية الأخيرة»؟، وهناك كذلك مشكلة الصيغة التاريخية الحقيقية لاسلوب الإنتاج في ظل الدولة العربية - الإسلامية في العصور الأموية والعباسية: هل هي الصيغة الإقطاعية بظواهراتها نفسها التي عرفت في أوروبا خلال القرون الوسطى، أم للإقطاعية حينذاك صيغة مختلفة، أم هي مزيج من العلاقات العبودية - الإقطاعية - التجارية له طابع خاص، أم شيء آخر لا مثيل له في التشكيلات الاجتماعية التقليدية التي يعرفها الماركسيون؟^٩

هذه المسائل يقع الخلاف فيها كثيرا بين الباحثين الماركسيين المعاصرين، العرب والمستشرقين علي السواء، ذلك بأنها مسائل جديدة علي الدراسات الماركسية لتاريخ المجتمع العربي - الإسلامي الوسيط ولتاريخ الحركات الفكرية لهذا المجتمع، وهي في دراسة الفلسفة العربية - الإسلامية، بخاصة، أكثر جدة، لأن هذه الدراسة أحدث عهدا لدي الماركسيين.

إن الخلاف في هذه المسائل بين الباحثين الماركسيين، هو بذاته شاهد عملي علي أنهم لا ينظرون إلي الموضوعية الماركسية الخاصة بالتشكيلات الاجتماعية - الاقتصادية كحقيقة نهائية ومطلقة يمكن تطبيقها بكل تفاصيلها علي كل الظروف الملموسة لكل المراحل التاريخية بأشكال متماثلة، أو أنهم ينظرون إليه كصيغة جاهزة جامدة تفسر علي الموضوع لها كل أشكال الإنتاج وكل أشكال العلاقات الاجتماعية في التاريخ قسرا مجانيا، بل الواقع إنه حتي مؤسسا الماركسية «ماركس واتفلز» كانا يفكران بالتجارب التاريخية الأخرى التي اكتشف شيء منها في

عصرهما أو يمكن أن تكتشف بعد، والتي يمكن أن تحدث تعديلا ما في صياغة تلك الموضوع، بدليل أن ماركس وضع بنفسه صورة لإحدى هذه التجارب قال إن التاريخ يرينا إياها جيدا، وهي شكل من ملكية الإنتاج سماها «الملكية المشتركة» ووصفها «بالشكل الأولي»، ففي حين يقرر ماركس أن الملكية «شرط للإنتاج» وأنه «لا يمكن أن يكون أي إنتاج، ولا يمكن - بالتالي - أن يوجد مجتمع لا يوجد فيه شكل من أشكال الملكية» - يسخر، في الوقت نفسه، من أن تكون هذه الحقيقة الموضوعية منطوقا للقول بضرورة «الانتقال بقفزة إلى شكل محدد للملكية، كالملكية الخاصة»، بل يرى أن ذلك الشكل من «الملكية المشتركة»، «سيلعب زمنا طويلا دورا مهماً على شكل ملكية للبلدية»، أما المكان التاريخي لهذا الشكل فيراه ماركس «لدى الهنود والسلافيين وقدماء السلتيين إلخ...»^(٣)، هذه الصورة وما يشبهها مما جاء لدى ماركس في أكثر من مناسبة، عرفت عنه بصفتها الشائعة «أسلوب الإنتاج الآسيوية».

* ولعل الرسائل المتبادلة بين ماركس وإنجلز بشأن تبصروهما لشكل الملكية في بلدان الشرق، تلقي ضوءاً أخضر في موضوعنا، ففي إحدى هذه الرسائل كتب ماركس إلى إنجلز^(٤) موافقا على ما يراه Bernier من أن الصيغة - المفتاح لكل ظاهرات الشرق، هي عدم وجود ملكية خاصة للأرض «هذا هو المفتاح الحقيقي حتي للفردوس الشرقي»، وفي جواب هذه الرسالة يقول إنجلز^(٥) إن عدم وجود الملكية الخاصة للأرض هو - ضبطا - مفتاح الشرق كله، وفي أساس كل تاريخه السياسي والديني، ولكن، لماذا لم تتوصل الشعوب الشرقية إلى الملكية الخاصة للأرض حتي الشكل الإقطاعي منها؟، يجيب إنجلز: إن هذا يعود أساسا إلى المناخ الطبيعي وطاقع الأرض، وخصوصا المسافات الصحراوية الكبيرة التي تمتد من الصحراء «يقصد صحراء شمال أفريقية» إلى أعلي أقسام المرتفعات الآسيوية عبر البلاد العربية وفارس والهند وتتارية «آسيا الوسطى السوفياتية الآن وقسم من تركستان»، ويقول إنجلز:

«إن الري الاصطناعي هو هنا الشرط الأول للزراعة، وهذه - أي الزراعة - أما قضية المجموعة المشاعية، أو الإقليم، أو الحكومة المركزية، وفي الشرق كانت دائما مهمة الحكومات: المالية «نهب بلادها»، الحرب «نهب بلادها والبلدان المجاورة»، الإشغال العامة (Travaux Publics) «وهي لزيادة الإنتاج»، إن الحكومة البريطانية نظمت النقطتين: الأولى والثانية، وجعلت لهما شكلا أكثر خيثا، أما النقطة الثالثة فقد ألفتها كليا، من هنا خراب الزراعة في الهند، المزاحمة الحرة في هذه البلدان كانت فاشلة، إن إخصاب الأرض كان يحصل بطريقة اصطناعية، وكان يزول مباشرة حين يصاب نظام الري بالخراب، بهذا يصبح واضحا الذي لا يفهم بغير ذلك، وهو أن مناطق بكاملها كانت مزروعة بشكل رائع، هي اليوم صحراء مهلة «تدمر، والبطراء، وخرائب اليمن» عدد من المناطق في مصر وفارس والهند، وبهذا يتضح أنه كانت تكفي حرب تدميرية واحدة ليفرغ بلد من سكانه وتتحطم مدنيته لمئات السنين، وفي رأيي أن انهيار التجارة في الجنوب العربي، في المرحلة السابقة لمرحلة محمد، الذي تعتبره أنت «الخطاب موجه إلي ماركس»، بحق، إحدى أهم نواحي الثورة الإسلامية، يعود إلي هذا النوع بالذات من الظواهر»^(٩)

إن مثل هذه النصوص تظهر أن مؤسسي الماركسية لم يفلحوا بآب النظر العلمي بوجه أية تجربة من تجارب التاريخ لوضعها في الحساب عند التطبيق الحي علي الظروف الملموسة لأية موضوع ماركسية تقررها القوانين العامة الموضوعية لحركة تاريخ تطور المجتمع البشري...

* أما الماركسيون المتأخرون، والمعاصرون منهم - ولاسيما المستشرقون والباحثون السوفياتيون - فإن الصورة لديهم عن شكل العلاقات الاجتماعية في شبه الجزيرة العربية، خلال القرنين الخامس والسادس للميلاد وفي مرحلة نشأة الإسلام، ليست صورة واحدة، مرجع ذلك - كما نعتقد - إلي أن المعطيات التاريخية عن تلك

المرحلة من تاريخ العرب ليست بالمستوي الذي يمكن الباحث العلمي المعاصر من تكوين صورة واقعية كاملة تتمثل فيها طبيعة العلاقات الاقتصادية - الاجتماعية بواقعها الحقيقي، إن هذا النقص مرده - بالدرجة الأولى - إلى طريقة المؤرخين العرب الأقرب عهدا إلى تلك المرحلة، وهي طريقة تنتم بالانتماء في تفاصيل جانبية لا تمس ذلك الواقع إلا قليلا، ولذا لم يبق للباحث المعاصر ولا سيما غير العربي، إلا أن يعتمد المؤلفات المتأخرة عن العصور الإسلامية الأولى، كمؤلف الشهرستاني الشهير «الملل والنحل»، أو كتابات الرحالين المحدثين وأصحاب الدراسات الحديثة، وهذه تنظر إلى ذلك الواقع القديم من مسافة زمنية تزيد عن أربعة عشر قرنا^(٧)، فهي إذن لا تعرف الصورة إلا استنتاجا من بقايا الماضي البعيد ومن مؤلفات القدماء غير الوافية، غير أن البستشرق الروسي - السوفيياتي أغناطيوس كراتشكوفسكي الواسع المعرفة في مجال الدراسات العربية، جعل اعتماده الوثائق على الشعر الجاهلي من حيث كونه «أقدم أثر للغة العربية»، وكونه لذلك «بالنسبة لتاريخ تلك المرحلة ليس فقط أقدم الآثار، بل هو - في الحق - الأثر الوحيد الذي بقي لنا من تلك الحوادث التي يتناولها»^(٨)، من هنا يرى كراتشكوفسكي أن الشعر الجاهلي يمثل صورة صادقة وأمينة لملامح الحياة العربية القبلية بكاملها^(٩)، وهو - أي كراتشكوفسكي - يرفض جميع الافتراضات التي تشكل بصمة انتساب هذا الشعر إلى العصر الجاهلي، لفقدان البراهين القاطعة على الشك به كمصدر تاريخي لدراسة عصر ما قبل الإسلام^(١٠).

* نجد في الدراسات التاريخية السوفيياتية اختلافا في النظر إلى الطابع النوعي للعلاقات الاقتصادية - الاجتماعية في العصر الجاهلي الذي ينتهي بنشأة الإسلام، فهناك نظريات عدة مختلفة بهذا الشأن يعرض لنا بعضها المستشرق السوفيياتي يفغيني بلياييف مؤلف كتاب «العرب والإسلام والخلافة العربية»، منها ما يسميه بالنظرية «التجارية الرأسمالية» منسوبة إلى ريزنييف Reisnev، ويقول

بليبايف إنها كانت نظرية شائعة في العشرينيات والثلاثينيات من هذا القرن وأنها «تختلف اختلافاً بيناً عن النظرية الماركسية اللينينية»^(١١)، ومنها النظرية «الرحلية»، والنظرية «الزراعية»: الأولى تقول إن نشأة الإسلام «هي انتماس يجسد مصالح القبائل البدوية في الجزيرة العربية، كما يجسد مثلها العليا»، والثانية تقول بأن نشأته الأولى «كانت تجسيدا لرغائب الطبقة التي لا تملك أرضاً»^(١٢)، بليبايف يرفض كلتا هاتين النظريتين لأنهما «لا تستندان إلى شيء من العلم»، ثم يشير إلى بحث حول جذور الإسلام عند نشأته الأولى كتبه س. ب. تولستوف وأيدي فيه «اهتماماً بأحوال الرق التي كانت سائدة في الجزيرة العربية في القرنين الخامس والسادس للميلاد»، ويصفه بليبايف بأنه بحث تاريخي عميق مدموغ بالحجج والبراهين^(١٣)، ونري - بعد - نظرية أخرى تقول بأن «الإسلام جاء في نشأته الأولى أيديولوجية للمجتمع الإقطاعي في أوائل عهده»^(١٤)، ولكن المستشرقين الروسيين: ياكوبوفسكي A.Yu.Yakubovski، وبتروشفسكي I.P.Petroshevski «ينكران صحة النظرية الإقطاعية، ويركزان على الرق في الجزيرة وعلى نشأته وتطوره»^(١٥)، ثم يشيد بليبايف بالقيمة العلمية للدراسة العميقة المعززة بالحجج المقنعة التي يجدها القاريء في الجزء الثالث من المؤلف الضخم الذي وضعه المؤرخون الروس، وعنوانه «تاريخ العالم» «موسكو ١٩٥٧»، وأنه يحتوي «جوهر ما كان يجري في الجزيرة العربية من أحداث تاريخية، وتيارات من القرنين الخامس والسادس» وما يتعلق بنشأة الإسلام الأولى^(١٦).. أما نظرية بليبايف نفسه فيقررها، بصورة متفرقة من كتابه، على النحو الآتي:

- الطابع السكاني في الجزيرة العربية مزيج من بدو رحل ومتحضرين يعيشون على الزراعة، وينطبق عليه قول ماركس: «منذ أن ابتدأ التاريخ المدون نجد في الشرق ارتباطاً بين الحياة الحضرية المستقرة لدى جزء من الشعب والحياة البدوية المتنقلة لدى جزء آخر منه»^(١٧)، في القرنين الخامس والسادس للميلاد كانت غالبية

سكان الجزيرة - باستثناء أهل اليمن المتحضرين - تعيش في نطاق الترابط الاجتماعي البدائي، الذي يخلو من التصنيف إلى طبقات اجتماعية متعيزة ومن الحكومة ومؤسسات حكومية، والنظام السائد هو نظام القبيلة والعشيرة القائم على رابطة الدم والنسب إلى جانب رابطة «الأخوة» بين العشيرة ومن ينظم إليه بشكل تحالف سياسي^(١٨)، ولكن التمايز الاجتماعي في توزيع الثروة كان يتسع، مع وجود التملك الخاص للماشية الذي يسبق التملك الخاص للأرض، ومع استخدام العبيد في تربية الماشية وفي الزراعة، إن اشتداد التمايز في توزيع الثروة أوجد الأساس المادي لظهور علائم انحلال النظام الاقتصادي - الاجتماعي القبلي الذي سبق نشوء الطبقات، فإن سلطة العشيرة وزعمائها ارتكز على الحال والأوضاع الاقتصادية أكثر مما ارتكز على العرف والجاه^(١٩)، أما المستوي الحضاري في الجزيرة العربية خلال الفترة نفسها، فينطبق عليه - باستثناء وضع أهل اليمن - تعريف أنجلز لطور ما قبل الطبقات الاجتماعية بأنه «الطور الذي فيه «يبدأ الإنسان باستخدام الحديد لصنع الآلة وأدواته، ثم ينتقل إلى طور الحضارة مع اختراع الكتابة الأبجدية»^(٢٠)، فقد بلغ عرب الجاهلية حينذاك هذا الطور بانقسام مجتمعاتهم إلى أهل الصنائع والزراعة «صناعة الخزف وحياكة النسيج واستخدام المعادن المصهورة، صناعة السيوف والمحاريث الحديدية، وصياغة الذهب والفضة»^(٢١).

هوامش :

(١) لينين: المؤلفات الكاملة «بالروسية»، ج٤، ص ١٢٢.

(٢) نحتفظ الآن بتعريب كلمة Dogmatique حتى تستقر ترجمتها على مصطلح عربي متواضع عليه في الاستعمال، على أن التعريب أصل من الأصول التقليدية للغة العربية في مجال استيعابها آثار التفاعل الفكري والحضاري مع لغات الفكر والحضارات العالمية، شأنه - أي العرب - كشأن الاشتقاق والنحت والتركييب المزجي وغيرها من مبادئ تطوير اللغة.

(٣) ماركس: مدخل إلى نقد الاقتصاد السياسي، منشورا في العربية ضمن كتابه «إسهام في نقد الاقتصاد السياسي»، ترجمة أنطون حمصي، «منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي»، دمشق - ١٩٧٠، ص ٢٥٩.

(٤) هي رسالة جوابية من ماركس إلى أنجلز مؤرخة في ٢ حزيران ١٨٥٣ (مؤلفات ماركس وأنجلز، الطبعة الروسية ١٩٦٢، مجلد ٢٨، ص ٢١٤ - ٢١٥).

(٥) مؤرخة في مساء ٦ حزيران ١٨٥٣ (المصدر السابق: ص ٢٢١ - ٢٢٢).

(٦) من المفيد أن نثبت هنا نص ما جاء في أول رسالة من هذه الرسائل كتبها أنجلز إلى ماركس (٢٤ أيار ١٨٥٣) عن العرب، يقول أنجلز: «.. يبدو أن العرب كانوا حيشما وجدوا وجودا حضارياً، في الجنوب الغربي "ملاحظة: جاء في النص الفرنسي: في الجنوب الشرقي"، كانوا شعباً متملناً علي نحو ما كان المصريون والأشوريون إلخ.. تدل علي ذلك منشآتهم المعمارية، وهذا يفسر أيضاً الكثير من سمات الفتح الإسلامي» (المصدر السابق: ص ٢١٠).

(٧) نستعير هنا، لهم الظلال التي تلقينا هذه المسافة الزمنية الطويلة علي الصورة التاريخية، تعبيراً بارعا استعمله المستشرق الروسي العظيم كراتشكوفسكي للدلالة علي عجزنا في العصر الحاضر عن النظر الصحيح إلي الشعر العربي الجاهلي، قال: «.. فنحن نري الناحية المكونية «السنتاينكية» وحدها، ولا نري الناحية الحركية «الديناميكية»، نحن نشهد الشكل المنتهي ولا نري خط التطور السابق كله، أن المنظر واحد تماماً من أية جهة يأتيها المرء (كراتشكوفسكي: دراسات في تاريخ الأدب العربي، ترجمة دار النشر «علم» في موسكو ١٩٦٥، ص ٦).

(٨) المصدر السابق: ص ١٣.

(٩) كراتشكوفسكي «الشعري، أنشودة الصحراء» - موسكو - لينينجراد ١٩٥٦، القسم ٢، ص ٢٣٨.

(١٠) المصدر السابق.

(١١) يفجيني الكمندروفيتش بلبايف (١٨٩٥ - ١٩٦٤): العرب والإسلام والخلقة العربية في القرون الوسطى (طبع بالروسية في موسكو - دار نشر العلم ١٩٦٥) ترجمة إلي العربية أنيس فريحة، قدم للترجمة وراجعها محمود زايد، الدار المتحدة للنشر - بيروت ١٩٧٣، ص ١٣٠.

(١٢) المصدر السابق: «نشرت النظرية في نشرة دورية رقم ٥٨، موسكو - ١٩٣٠.

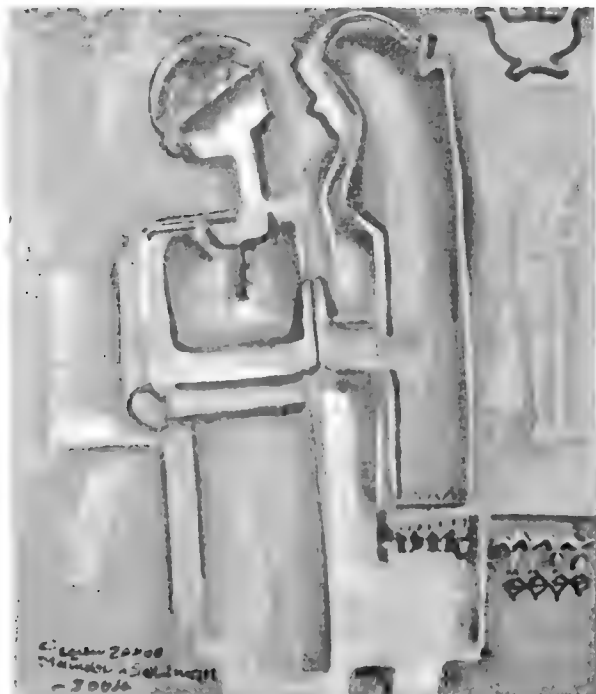
(١٣) المصدر نفسه: ص ١٣٠ - ١٣١ (هنا البحث منشور في مجلة «الانثوجرافيا» السوفياتية، العدد ٢، موسكو ١٩٣٢).

(١٤) أيضاً: ص ١٣١ (نشر هذه النظرية سميرنوف Smimov في كتابه «موجز الدراسات الإسلامية»، موسكو ١٩٣١).

(١٥) أيضاً: ص ١٣٢.

(١٦) أيضاً: ص ٥١، ص ١٣٢.

(١٧) ورد ذلك في رسالة من ماركس إلي أنجلز مؤرخة في ٢ حزيران ١٨٥٣.



(١٨) بليانييف: المصدر المتقدم ذكره، ص ٩٧ - ٩٨ - ١٠٠.

(١٩) المصدر نفسه: ص ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١١٠.

(٢٠) انجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، راجع هذا النص في الطبعة العربية ترجمة فؤاد أديب، ودار البقعة العربية، دمشق ١٩٥٨، ص ٤٢ وملاحظة: هذا الطور السابق للحضارة يعتبره انجلز المرحلة العليا من مراحل الهمجية.

(٢١) بليانييف: المصدر المتقدم ذكره، ص ١١٢ - ١١٣.

أنطونيو جرامشي

المثقف العضوى والمجتمع

محمد ممدوح

لماذا أنطونيو جرامشي الآن ؟

إن قيمة أعمال جرامشي يزداد وضوحها مع تزايد أزمات المجتمعات المعاصرة . ففكره يمثل مرحلة مابعد الرأسمالية والاشتراكية بمعنييهما التقليديين ، ذلك إن كانت الفكرة الرئيسية التى تبرز التناقض بين اليمين الرأسمالى واليسار الاشتراكي أو الشيوعي فى نطاق الفكر السياسى تتلخص فى استغلال طبقة معينة لساكن الطبقات والشرائح الأخرى فى المجتمعات المختلفة وذلك بامتلاكها لوسائل الإنتاج الأساسية ، ومن ثم كانت سيطرتها التامة على سائر مؤسسات المجتمع بما يبرز التلاحم العضوى ما هو سياسى وما هو اقتصادى ، نجد جرامشي يتجاوز هذه الثنائية فى الفكر الماركسى التقليدى بتحليله لمستويات أخرى من الوجود الاجتماعى تتجاوز فى شكلها العام الإطار المحدد للبنية التحتية والبنية الفوقية وإن كان بالطبع لا يتجاوز مضمونها ، أعني أن جرامشي يرفض الفهم التقليدى الميكانيكى الألى السائد عن الماركسية ويحولها إلى نوجما فى حصر الماركسية فى كونها ترى أن الاقتصاد ، والاقتصاد فقط هو العامل الوحيد المؤثر فى حركة المجتمعات . وبالتالى سوف يظهر لنا من خلال دراستنا لفكر جرامشي أسلوب جديد لفكر يسارى غير تقليدى أو نمطى يتناول لقضايا

ما زالت معاصرة وملحة - بل وربما سوف تظل كذلك لفترة طويلة من المستقبل - هذا الأسلوب الجديد كان الدافع الذي حدا بنا إلى اختيار فكر أنطونيو جرامشي كى يكون موضوعاً للدراسة والتحليل والتأمل ، وهو ماسوف يتجلى عبر تناولنا للقضايا الرئيسية فى هذا المقال بما يقضى إلى القضية الرئيسية الأولى وهى « فلسفة الممارسة » .

نبذة عن حياة أنطونيو جرامشى :-

ولد جرامشى فى « أليس » (جزيرة ساردينيا) فى ٢٣ يناير سنة ١٨٩١ ، وتوفى فى مستوصف « كوريزسانا » فى روما فى ٢٧ أبريل سنة ١٩٣٧ . لم تكن حياته حياة المفكر الأكاديمي الهادئة التى تقتصر على القضايا الفكرية والبحوث الأكاديمية ، بل قد واجه بؤس الحياة منذ نعومة أظافره حتى يوم وفاته وإن اختلفت الأسباب باختلاف المراحل . لقد عاش جرامشى مأساة الجنوب الإيطالى فيما كان يسمى بالمسألة الجنوبية ، فأرقه إن كانت ساردينيا - وبالتالي كل الجنوب - يعانى من الفقر والتخلف ، بينما كانت مناطق إيطاليا الأخرى تتطور وتتقدم . فقد كانت هذه هى النواة الأولى للمشكلات التى ألفت على ذهن جرامشى وحاول حلها . فى الفترة التى كان يدرس فيها جرامشى علوم فقه اللغة كان يتقرب من الحركة العمالية التورينية حيث انتسب إلى الفرع المحلى للحزب الاشتراكي . ثم أصبح مجرراً رئيسياً فى مجلة (صيحة الشعب) الاشتراكية الصادرة فى تورينو ، وسرعان ما أصبح جرامشى الزعيم الاشتراكي الأكثر شعبية فى تورينو . ومع أصدقاء كفاحه أصدر صحيفة (النظام الجديد) ، ثم أسس حزباً لينينياً ثورياً هو الحزب الشيوعى الإيطالى فى مدينة (ليفورنو) يوم ٢١ يناير ١٩٢١ . وهو الحزب الذى لا يزال موجوداً بصورة فعلية حتى الآن .

من هذه اللفتة السريعة إلى حياة جرامشى نستطيع أن نلاحظ إلى أى مدى كانت تجربة الفكرية منبثقة من صميم الحياة والخبرة على أوسع مدى لها . فحياته وأفكاره ما هما إلا وجهان لعملة واحدة ، حيث يلتحم النظر بالعمل ، فيثرى كل منهما الآخر بصورة - حسب تعبير جرامشى - عضوية . ذلك أن كل فلسفته ما هى إلا محاولة جادة عنيدة للتظهير لواقع ينبغى تغييره ، وبالتالي جسدت حياته الشخصية هذه الفلسفة حتى الموت ، أى ارتبط عنده الخاص بالعام ، فكان كل منهما تعبيراً عن الآخر .

مفهوم الإنسان ومفهوم الفيلسوف :-

يرى جرامشى أن الإنسان عملية تتمثل فى أفعاله . وكما كان الإنسان يعيش فى مجتمع فإن مايشكله هو مجموعة من العلاقات الإيجابية . وإذا كانت الفردية هى أهم عناصر هذه

العلاقات إلا أنها ليست العنصر الوحيد الذى يؤخذ فى الاعتبار . فالإنسانية التى تتجلى فى أية شخصية تتألف من عناصر متباينة هى :

١- الفرد ، ٢- الآخرون ، ٣- العالم الطبيعى .

إن علاقة الفرد بغيره من البشر ليست علاقة تجاور ، بل علاقة عضوية ، كما أن الإنسان يرتبط بالعالم الطبيعى لا لمجرد أنه جزء منه ، بل يرتبط به ارتباطاً إيجابياً من خلال العمل والتكنيك ، وهذا الارتباط ليس علاقة ميكانيكية ، بل علاقة إيجابية واعية تتناسب مع مدى فهم كل إنسان لهذه العلاقة . ولهذا يمكن القول إن كل واحد منا يغير نفسه بقدر ما يغير العلاقات المركبة التى يعتبر هو محورها . وفى هذا السياق يكون الفيلسوف الحقيقى هو السياسى ، الإنسان الفاعل الذى يغير البيئة ، والمقصود بالبيئة هنا مجمل العلاقات التى يخطر فيها كل إنسان ويشارك فيها ، وبالتالي يغيرها . وكما أن كانت شخصية الإنسان هى جماع هذه العلاقات ، فإن خلقها يعنى اكتساب الوعى بهذه العلاقات ، وتغييرها يعنى تغيير مجمل هذه العلاقات . وإذا كان كل ما يمكن أن يغيره أى فرد على حدة ضئيل للغاية بالنظر إلى مقدرات الشخصية الفردية إلا أنه يمكن أن يضاعف هذه المقدرات أضغافاً مضاعفة ، وأن يحقق تغييرات أعمق كثيراً مما يتصور إذا اتحد مع كل الأفراد الذين ينشدون تحقيق ذات التغيير متى كان تغييراً معقولاً . وبقدر مشاركة الفرد غيره من أفراد المجتمع يكون قدر انتمائه إلى الجنس البشرى . إن العلاقات بين الناس هى أساساً علاقات نشطة ومتحركة ، وإن علة هذا النشاط وهذه الحركة هى وعى الإنسان الفرد الذى يدرك أنه ليس فرداً منعزلاً ، بل هو فرد غنى بالامكانات التى يتيحها له غيره من البشر ومجتمع الأشياء الذى لابد أن تكون لديه فكرة عنه . إن الطبيعة البشرية - كما يرى جرامشى - هى مركب من العلاقات الاجتماعية لأنها تتضمن فكرة الصيرورة ، أى أن الإنسان (يصير) أى يتغير تغيراً مستمراً بتغير العلاقات الاجتماعية . فالعلاقات الاجتماعية تتجسد فى جماعات مختلفة من البشر يفترض وجود كل منها وجود الأخرى ، ووحدتها وحدة جدلية وعضوية وليست شكلية . كذلك يمكننا - كما يرى جرامشى - أن نقول إن الطبيعة البشرية هى التاريخ عندما نضفى على التاريخ معنى الصيرورة سابقة الذكر ، صيرورة لا تنتطق من الوحدة ولكنها تنطوى على إمكانية تحققها .

مفهوم الثقاف العضوى :

قد يسود وهم مؤداه أن مثقفى المجتمع ، أى مجتمع ، هم طبقة أو فئة اجتماعية خارج الطبقات الأخرى فى المجتمع ، أو هم جماعة اجتماعية تغلو على سائر الطبقات فى المجتمع وبالتالي لها موقع متميز بجانب الصراع الطبقي فى أى مجتمع . بمعنى آخر ، تشكل جماعة

المثقفين فى المجتمع سلطة تتجاوز كل السلطات وتعلو عليها ، بما فيها سلطة الدولة . لقد فند جرامشى هذا الوهم مبرهنًا على أن كل جماعة لها مثقفوها العضويون ، ومعنى عضوية الثقافة هنا وبالتالي الحامل لها هو أنها تشكل النسيج الأساسى لبنية هذه الجماعة الطبقة ، وبالتالي نستطيع أن نقول إنه لكل طبقة اجتماعية أيديولوجيوها الذين يروجون لأفكارها وتصوراتها عن العالم والمجتمع سعيًا إلى سيادة هذه الأيديولوجية على سائر الأيديولوجيات المنافسة لها والتي تنتمى بدورها إلى جماعة أو طبقة اجتماعية مختلفة داخل المجتمع الواحد . وحسب تصور جرامشى ينقسم المثقفون إلى : ١- المثقفون المحترفون أو التقليديون ، كالآباء والعلماء والفلاسفة ويجرهم وهم أنهم على الحياد بين الطبقات .

٢- المثقفون العضويون ، وهم ذلك العضو المفكر والمنظم فى طبقة اجتماعية أساسية معنية ، ولا يتميز هؤلاء المثقفون العضويون بمهنتهم التي قد تكون أية وظيفة تتميز بها خاصة بالطبقة التي ينتمون إليها ، بقدر ما يتميزون بوظيفتهم فى توجيه أفكار وتطلعات الطبقة التي ينتمون إليها . ويرى جرامشى أن كلا الفئتين من المثقفين يؤدي وظيفة الوسيط بين القوى الطبقيّة المتصارعة . من هذا الفهم يتجلى التصور الديناميكيّ للفاعل للثقافة ، حيث أنها تشكل دوافع سلوك غائيّ محدد ، تتعين غاياته وفق توجيه الطبقة الاجتماعية نحو الهيمنة . فالثقافة هي أساساً وسيلة قيادية ، ذلك أن من يمتلك القدرة على تسييد ثقافته - أى تصوراتها عن العالم والمجتمع ، يمتلك بناءً عليه السلطة السياسية فى المجتمع . ونتيجة لذلك يكون المثقف هو الأداة الحقيقية والفعالة التي من خلالها تسود طبقة اجتماعية سائر الطبقات وتهيمن على المجتمع ككل . فالمثقفون هم الوسيط بين البنية التحتية أى العلاقات الاقتصادية وبين البنية الفوقية بما تشمله من عقائد وفلسفات وتصورات نظرية تمثل التجليّ النذريّ لطبيعة العلاقات الانتاجية فى المجتمع وكما أن المثقفين أنفسهم هم جماعة منتجة ، انتاجها يتجلى عبر الأفكار والتصورات التي بها يتم صياغة نوع من القبول الطوعى للبنية الفوقية ومناقوم عليه من علاقات الانتاج فى المجتمع من قبل سائر الطبقات الأخرى ، بمعنى آخر ، إن جماعة مثقضى الطبقة تخلق الفلسفة التي يسود بها نوع من الحس المشترك العام بين الطبقات سعيًا إلى سيادة الطبقة التي يعبرون عنها ، وصولاً إلى القضاء على الصراع الطبقي . والقضاء على الصراع الطبقي بهذا المفهوم لا يكون بالقضاء على الشروط التي تتمحور أساساً حول الاستغلال من قبل طبقة سائر الطبقات ، وإنما عبر إضفاء المعقولية على وضع غير حقيقى أى غير عقلانى ، أى حسب تعبير هيجل الذى مفاده أن ماهو عقلانى حقيقى وماهو حقيقى هو

عقلاني ، ولأن الاستغلال على أية صورة هو وضع غير عقلاني ، تكون محاولة مثقفي الطبقة
إضفاء المعقولية على هذا الاستغلال محاولة تزيف لما هو غير حقيقي حتى وإن كان واقعياً ،
فمحض كونه واقعياً لا يجعله حقيقياً . مما سبق - حسب رأي جرامشي فيما نرى - يكون
المتقنون هم الدعامة الأساسية لبيئة طبقة معينة على سائر الطبقات في المجتمع ، وذلك
بصياغتهم الطبيعية ومنحى الأفكار التي يؤسسونها نظرياً .

مفهوم الحزب السياسي:-

يتأسس مفهوم الحزب السياسي على مفهوم المثقف العضوي سالف الذكر . ففي
المجتمعات المعاصرة لم يعد الدور الذي يقوم به المثقف لوراً فردياً دعامته عبقرية مفكر بعينه
مهما بلغ قدره ، فالمثقف الذي يحمل الأفكار ويروج لسيادتها محاولاً صياغة الحس العام
المشترك ، بل والذوق الشائع بين جماهير الناس ، هذا المثقف هو الحزب السياسي . وكأى
تنظيم اجتماعي يقوم على منظومة فكرية هي بمثابة فلسفة هذا التنظيم. توجد داخله تراتبات
هرمية من القاعدة حتى القمة مروراً بالوسط . هي عناصر ثلاثة كما يلي : ١- عنصر منتشر
يتشكل من رجال عادييين ومتوسطين تتأكد مشاركتهم بالانضباط والاخلاص وليس بروح
المبادرة التنظيمية الفائقة . فيدون هؤلاء لا يمكن للحزب أن يوجد ، هذا صحيح ، ولكن الحزب
لن يوجد بهؤلاء فقط . ويشكل هؤلاء قوة عندما يوجد من يركزهم وينظمهم ويضبطهم ، أما
إذا لم توجد هذه القوة الصاهرة ، فإنهم سيتفرقون ويصبحون نشأراً عاجزاً . ولا يمكن انكار
أن كلاً من هذه العناصر يمكنه أن يصبح القوة الصاهرة ، ولكن الحديث الآن يجري عنهم في
اللحظة التي هم ليسوا فيها كذلك. ولاتتوافر فيهم الشروط ليكونوا كذلك ، إذ أنهم إذا كانوا
كذلك فهم محدودون بدائرة ضيقة غير فاعلة سياسياً ، وادنتان . ٢- العنصر الصامر
الأساسي الذي يقوم بالمركزة على المستوى القومي / الوطني ، والذي يجعل مجموع القوى
التي لو تركت وحدها لكانت صفرراً ، يجعلها فاعلة وقادرة . هذا العنصر السلاح بقوة صاهرة
ومركزة وضابطة على نحو عال فعال ، هو عنصر ابداعي ، بل إنه قد يترن كذلك بسبب هذه
القوة (هذا إذا كان المقصود بكلمة « ابداعي » أن يكون هذا الابداع في اتجاه معين ، حسب
مقدمات معينة) . وصحيح كذلك أن هذا العنصر وحده لا يشكل حزباً ، ولكن على العموم هو
قادر على تشكيله أكثر من العنصر المذكور سابقاً . الواقع أن الحديث يجري هنا عن قادة بلا
جيش ، ولكن الحقيقة هي أن تشكيل الجيش أسهل من تشكيل القادة ، كذلك يمكن تدمير
الجيش بكامله في حال نقصان أو فقد القادة في حين أن وجود مجموعة من القادة المتعاطفين

والمتفقين فيما بينهم ، والحاملين لأهداف مشتركة ، لن يعجز عن تكوين الجيش . ٣ . عنصر وسيط ، يربط العنصر الأول بالعنصر الثاني ، ويؤمن اتصال أحدهما بالآخر ، لا .. جسدياً » فحسب ، بل أيضاً يؤمن الاتصال « الوجداني والفكري » بينهما في الواقع ، هناك لكل حزب « نسب محددة » بين هذه العناصر الثلاثة ، ويمكن الوصول إلى أقصى حدود الفاعلية عندما تتحقق هذه النسب المحددة . ويرى جرامشي ، أنه ينبغي التأكيد على مغزى الأحزاب السياسية في العالم الحديث ، وأهميتها في صياغة رؤية للعالم ونشرها كذلك ، لأن جوهر منافعه هذه الأحزاب هو صياغة الأخلاق والسياسة التي تتفق مع هذه الرؤية ، وكذلك التصرف باعتبارها « مختبراً تاريخياً » لها . كذلك تجند الأحزاب السياسية أفراداً من الجماهير العاملة استناداً إلى معيار عملي ونظري معاً ، بل إن العلاقة بين النظرية والتطبيق تصبح أكثر وثوقاً كلما كانت الرؤية أكثر جذرية من حيث طابعها التجديدي ومعارضتها لأساليب التفكير القديمة . إن الأحزاب - حسب جرامشي - هي البؤقة التي ينصهر فيها ويتوحد كل من النظرية والتطبيق باعتبارهما عملية تاريخية حقيقية . من هذا يتضح أنه ينبغي أن تعتمد الأحزاب في تشكيلها على العضوية الفردية ، وليس على العضوية الجماعية ، لأنه إذا كان المطلوب هو توفير قيادة عضوية لكتلة الجماهير النشطة اقتصادياً بأكملها ، فعلى هذه القيادة أن تتخلى عن التخطيطات القديمة ، وأن تجدد وتبدع . غير أن هذا التجديد لن يأتي من الجماهير ، في البداية ، على الأقل ، إلا من خلال نخبة ، وهذه النخبة قد تحولت لديها الرؤية المضمرة في النشاط الإنساني إلى وعي متسق منهجي ، حاضر دائماً ، وصارت إرادة محددة وحاسمة .

بداية البداية - أو فلسفة الممارسة - أو النظرية الثورية عند جرامشي -

إن الفهم الشائع عن الفلسفة هي أنها تصور ما للعالم ، وهذا يعني أن النشاط الفلسفي هو مجرد نشاط نظري ، تصوري . فالفلسفة في بادئ الأمر ، أي مراحلها الأولى كانت تفكيراً حول الوجود ، ولفظ الوجود هنا يعني ما هو ليس بإنساني ، أي من خارج الكون ونشأته وتطوره ، تفكيراً حول الوجود الطبيعي محذوفاً منه الوجود الإنساني ، ثم خطت الفلسفة خطوة أخرى لتضم إلى هذا الوجود غير الإنساني الوجود الإنساني ، لتصبح بذلك أفكاراً ومذاهب حول الطبيعة والإنسان والمجتمع والتاريخ والعالم ، بحيث يشمل كل هذا وينظمه تصور واحد . وعلى ذلك لا تكون الفلسفة إلا مجرد فعالية فكرية . كذلك من الشائع عن الفلسفة الماركسية أنها مجرد (المادية الجدلية) والديالكتيك . لكن جرامشي يرفض الاقتصار على

مجرد التصورين السابقين ، فيما يخص الفلسفة بعامة ، ثم الفلسفة الماركسية خاصة . فهو -
 أى جرامشى - يرى أن الفلسفة الماركسية هي (النزعة الانسانية المطلقة في التاريخ) ، وهي
 أيضاً (فلسفة البراكسيس - أى - الممارسة) . ف جرامشى يرى أن الفلسفة فعل بقدر ما هي
 تصور ، إذ أن وحدة النظر والعمل هي الأساس التصوري للفلسفة ودراستها عند جرامشى .
 فالفلسفة هي تصور للعالم والمجتمع يلزم هذا التصور هو في نفس الآن عمل يجب مبدئياً
 مطابقاً لهذا التصور ، فلا يمكن الفصل في الفلسفة بين النظر والعمل . فتصور العالم لا ينفصل
 عن قواعد السلوك المطابقة له . فالفلسفة بهذا المعنى هي أساساً (أخلاق وسياسة) بقدر
 ما هي معرفة ، ذلك أن النظرية باعثة على العمل الفردي أو الجمعي من حيث هي في النهاية
 مخدنة أى مبدعة لواقع جديد . ومن المخوف أن ماركس جعل من مقتضيات الفلسفة قلب
 النظر عملاً ، أى تحويل العقلى إلى واقعى . ويعتبر جرامشى عملية القلب هذه لحظة حاسمة
 في فهم (الجدول التاريخي) وفي توليد وخلق الانسان لواقع تاريخي جديد ضمن شروط معينة
 . فالمقصود بالفلسفة إذن من حيث العمل ، هو السياسة ، أى التاريخ الحى الذى يجرى الآن .
 وهكذا تتحد الفلسفة بالتاريخ والسيرورة التاريخية ، هذا إذا كانت عقلية ، لأنه ليس من شأن
 أية فكرة أن تحرك البشر وتولد التاريخ . فالنظرية التي لاتصير واقعاً تاريخياً ، ولا ينقلها
 البشر إلى الفعل المشخص ، إنما هي تخيل فردي تعسفى محض ، بلا معقولة ولها « تاريخية
 » هي فكرة غير حقيقية ، أو طوباوية ، تحاول في ظاهرها حل مسألة واقعية حلاً نظرياً ، في
 حين أن شروط حلها الفعلية ليست متضمنة في هذه الفكرة . هذه المطابقة بين الفلسفة
 والتاريخ ، أو بين الفكر العقلى والواقع - وهي مطابقة يتم تصورها على أنها حركة تتحرك
 باستمرار لها على أنها حالة تامة للشيء - تتيح لنا أن نفهم قول جرامشى (إن الفلسفة
 الماركسية هي التاريخية المطلقة) إن مهمة الفلسفة في نظر جرامشى تقوم على معرنة
 الوجود وتحويله ، فالفلسفة هي تصور للعالم وفي نفس الوقت مشروع عملى للعالم آخر ، هي -
 أى الفلسفة - وعى الانسان لذاته ولعالمه في سبيل إبداع عالم آخر ، في ليست وعى الانسان
 لذاته ولعالمه نتيجة تفكير كلى أو مجرد ، فالفلسفة هي معرفة شخصية تتولد بجهد وعناء ، إن
 الفلسفة هي وعى الانسان ذاته ، ولكن هذا الوعى لا ينفصل عن انتاج الانسان لذاته ، الفلسفة
 هي وعى الانسان لعالمه في سبيل انتاج عالم أفضل ، وهذا هو التاريخ . فالانسان هو صانع
 تاريخه ، فالانسان لا يعرف حق المعرفة إلا مايعمله ، وبالتالي أن الانسان لا يستطيع أن يجعل
 غير تاريخه هو معقولاً له . فقد ولى الزمان الذى كان فيه موضوع الفلسفة شيئاً يطلق عليه

اسم « الوجود المطلق أو المفارق » ، لقد أصبح موضوع الفلسفة الآن هو التجربة الانسانية وصيرورة الانسان التاريخية . إن الفلسفة عند جرامشى هي نظرية التاريخ ، هي منهجية كتابة التاريخ واقعياً متحققاً ، الفلسفة أساساً هي نظرية فى الانسان ، وجدانه وعمله ، ضياعه وتحرره ، علاقته بالطبيعة والآخرين وبذاته ، فى مصيره الذى ترتبط فيه حريته بالضرورة ، هذه النظرية فى التاريخ هي فلسفة فى البراكسيس البشرية ، بما لها من وجوه عديدة متناقضة ، فهي تتطوى إذن على نظرية فى مختلف لحظات هذا النشاط المبدع : نظرية فى السياسة ، النشاط الاقتصادى ، الأخلاق ، الجمال ، هي نظرية فى الحياة الفكرية بما هي مشاريع فى مختلف ميادين الحياة الاجتماعية . الفلسفة عند جرامشى هي نظام قيم ، أى مشروع إنسانى ، فهي ليست تأويلاً للعالم فحسب ، إنما هي تبديل هذا العالم أيضاً من عالم ضد الانسان إلى عالم من أجل الانسان ، ومن هنا تتحد الفلسفة بالأخلاق والسياسية كما أشرنا سابقاً ، الفلسفة هي عمل الناس الحى فى التاريخ . فالتفكير الفلسفى فى الوجود الانسانى يهدف هنا إلى الكشف عن قواعد سلوك موافقة لمشروع عقلى يتعلق بالمستقبل البشرى ، أى موافقة للإمكانات المشخصة لتأسيس الحياة الموجودة فى ظروف معينة .

مراجع مبدئية .

١- فكر جرامشى - مختارات - جمعها : كارلوس ببالينادى وماريو سينيلا

تعريب : - تحسين الشيخ على - دار القارابى - بدون تاريخ .

٢- انطونيو جرامشى - كرايات السجن - ماهو الانسان ؟ ترجمة : عادل غنيم ، دار المستقبل العربى ،

١٩٩٤ .

٣- غرامشى ، دراسة ومختارات ، ترجمة : ميخائيل ابراهيم مخول ، مراجعة : د. جميل صليبا ، تأليف

وأعداد : جاك تكسيه ، منشورات : وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، دمشق ، ١٩٧٢ .

4- Approqches To Gramsci - Anne Showstack Sassoon - Pablished 1982, by Writers and Readers Publishing Cooperative Society ltd . London , England.

5- Gramsci And Marxist Pheory - Edited by Chontal Mouffe - First Published In 1979 , by Rout ledge And Kegan Paul Ltd, 39 store Street, London.

6- A Pozzolini , Antonio Gramsci , An introduction to his thought , Transhted by Anne F. Showstock - Pluto Press , London . First Published by Casa Editrice Astrolabio ubaldini Editore , Rome , 1968 .

اللغة العربية في الهند

خورشيد إقبال الندوى

إن اللغة العربية من أحسن اللغات أدبا ، وأغناها تراثا ، وأغزرها علما ، وأعرقها ثقافة ، لها أهمية كبيرة بين لغات العالم الحية ، حيث تمتاز بالجودة والأصالة والقوة والتأثير والروعة والجمال والحيوية .

ويرجع تاريخ هذه اللغة إلى أكثر من خمسة عشر قرناً ، إذ بدأت خطراتها إلى العالمية منذ كانت رابضة في شبه الجزيرة العربية في العصر الجاهلي إلى أن ظهر الإسلام ، فانطلق بها الدعاة والفاتحون إلى شتى بلاد العالم ، وظلت منذ ذلك الوقت اللغة الأولى بين لغات المسلمين ، فهي ليست لغة رسمية وأدبية للعرب فحسب ، وإنما هي لغة دينية وثقافية للمسلمين في مشارق الأرض ومغاربها .

وأما رغبة المسلمين من غير العرب في تعلم العربية ، فإنما كان باعثة قراءة القرآن الكريم قراءة جيدة ، وفهم معانيه بصورة صائبة ، حيث إنها توجد في كل مكان رحلت إليه أنوار الإسلام وأشعة القرآن الكريم ، فهو الكتاب الوحيد الذي لولاه لتوارت لغة العرب في قبور الأجداد .

ومن المعلوم أنه كانت هناك علاقات وثيقة ومتينة بين الجزيرة العربية وشبه القارة الهندية

منذ زمن سحيق ، ثم توطدت هذه العلاقة عندما أشرقت الهند بنور الإسلام، وتفتحت زهور دعوته فى ربوعها ، وذلك لأن طبيعة الشعب الهندى ترحب بكل دعوة جديدة نافعة أو ثقافة رفيعة تصل إليها .

وبكذلك الحال بالنسبة للغة العربية ، فبالرغم من أن العرب لم يؤسسوا دولة فى الهند لفترة طويلة مثل الفرس والأفغان والإنجليز إلا أن أهل الهند رحبوا باللغة العربية ، ولم يكتفوا بقبولها فحسب ، وإنما بذلوا قصارى جهدهم فى سبيل نشرها وتوسيع نطاقها .
والمتأمل فى مجريات الأمور بالهند يرى أن هناك بارقة أمل وبشرى بالنسبة للغة العربية وانتشارها ، حيث تجرى الآن دراستها على قدم وساق فيما بين الجامعات الرسمية والمدارس الدينية ، كما تقدم الحكومة الهندية ومؤسساتها تسهيلات لتيسير دراسة اللغة العربية ونشرها بين الشعب .

وتعد " جامعة عليكرة الإسلامية " التى تأسست على يد " سيد أحمد خان " عام ١٨٥٧ م أقدم الجامعات الحكومية التى يوجد بها قسم اللغة العربية وآدابها ، حيث تدرس فيها المقررات العربية فى مرحلة الليسانس منذ أنشئت ، كما تمنح شهادتى الماجستير والدكتوراه فى اللغة العربية وآدابها ، وتخرج فيها إلى الآن آلاف الطلبة من الهند والأجانب .

وكذلك توجد لدى الجامعة مكتبة عظيمة تسمى " مكتبة آزاد " نسبة إلى مولانا أبى الكلام آزاد ، وتمتاز هذه المكتبة باقتناء مجموعة نادرة من الكتب العربية المطبوعة والمخطوطة ، ويبلغ عدد الكتب الموجودة بالمكتبة حوالى اثني عشر ألف كتاب فى حين يتجاوز عدد المخطوطات العربية عشرة آلاف مخطوط .

وتأتى " الجامعة المليية الإسلامية " فى الترتيب الثانية من حيث الأقدمية فى الدراسات الإسلامية واللغة العربية ، وهى جامعة إسلامية بارزة فى الهند ، وتعد أحد المراكز الرئيسية المعروفة للدراسات العربية ، وتمنح هذه الجامعات شهادات عليا فى مراحل الليسانس والماجستير والدكتوراه فى اللغة العربية وآدابها ، وقد تخرج فيها عدد كبير من العلماء الأفاضل الذين أسهموا مساهمة فعالة فى المجالات الدينية والعلمية والثقافية .

وكذلك توجد أقسام اللغة العربية فى الجامعات الأخرى المنتشرة فى مختلف أنحاء البلاد مثل : " جامعة دهللى " و " جامعة جواهر لال نهرو " و " الجامعة العثمانية بحيدر آباد " و " جامعة مدارس " و " جامعة لكناؤ " و " جامعة إله آباد " و " جامعة كلكتا " و " جامعة كشمير " و " جامعة كيرالا " وكذلك جامعات بهار ، وغيرها .

فهذه الجامعات كلها تقوم بتدريس اللغة العربية وآدابها فى مراحل الليسانس والماجستير

والدكتوراه .

وقد ظهر فى الآونة الأخيرة عدد من الكتاب * فى الكليات والجامعات الحكومية ، وأسهموا فى إثراء الأدب العربى والثقافة الإسلامية مساهمة قوية ، حيث اهتم هؤلاء بدراسة الأدبين العربى والغربى بجانب العلوم العصرية والفنون الأدبية ، كما اطلعوا على الاتجاهات الأدبية الحديثة عند العرب والغرب كالمسرحية والرواية والمقالة والقصة ، وتوسعت دائرة معارفهم ، وتجددت أساليب كتاباتهم ، فالفوا كتباً لأبأس بها من حيث الشكل والمضمون فى موضوعات مختلفة كالسياسة والثقافة والاجتماع والتاريخ والأدب والنقد ، كما قاموا بترجمة عشرات الكتب والبحوث والمقالات من اللغات الهندية والانجليزية إلى اللغة العربية . وهكذا قدمت الجامعات خدمات كبيرة فى نشر اللغة العربية والثقافة فى مختلف أنحاء الهند ، وكان لها دور بارز فى تعليم المسلمين وتثقيفهم .

كما توجد فى الهند مجموعة من المكتبات الحكومية الكبرى تضم أمهات الكتب العربية والإسلامية ، مخطوطة ومطبوعة كدائرة المعارف العثمانية فى " حيدر اباد " التى تقوم بنشر الكتب العربية القديمة ، وطبع المخطوطات النادرة فى العلوم الإسلامية والعربية . أنشئت هذه الدائرة عام ١٨٨٨ م ، ونالت شهرة عالمية فى مجال التحقيق العلمى ، خاصة فيما يتعلق بالدراسات الإسلامية ، و" مكتبة خدابخش " ببنقنة التى أنشئت على يد خدابخش خان عام ١٩٠٨ م ، فقد أسدت هذه المكتبة خدمات عظيمة تجاه الثقافة العربية وإحياء التراث الإسلامى والعربى ، فيها ثروة هائلة من الكتب النادرة ، بلغ عدد المخطوطات ٨٤٥٢ مخطوطة منها ٤١٠٦ باللغة العربية ، كما توجد فى المكتبة ٢٠٠ مخطوطة مكتوبة على أوراق النخيل . ومكتبة " رضا " برامبور ، أنشئت هذه المكتبة سنة ١٢٠٨ هـ على يد حاكم الولاية آنال الأمير السيد فيض الله خان ، توجد فى المكتبة إلى جانب المطبوعات مخطوطات نادرة يبلغ عددها ١٦٠٠٠ مخطوطة معظمها باللغة العربية والفارسية والأردية .

ومن المكتبات الشهيرة التى هى بمثابة مراكز الإشعاع الفكرى " مكتبة شبلى " فى دار العلوم لندوة العلماء ، وهى مكتبة كبيرة تحوى أكثر من مائة ألف كتاب ، يستفيد منها مجموعة كبيرة من الطلبة والباحثين ، و" دار المصنفين " بأعظم كره ، وهى أكاديمية علمية كبيرة أنشأها العلامة شبلى عالم ١٩١٤ م ، تقوم بنشر الكتب الإسلامية باللغة الأردية والعربية ، لها تاريخ مجيد فى إحياء التراث الإسلامى بالهند ، و" ندوة المصنفين " بدلهى ، هى من الأكاديميات الإسلامية التى أدت ولا تزال تؤدى خدمات جليلة فى مجال الثقافة العربية والإسلامية ، أسست عام ١٩٣٨ م على أيدي مجموعة من خريجي دار العلوم ديوبند .

وإلى جانب هذه الجامعات الرسمية والمؤسسات الحكومية هناك آلاف المدارس الدينية ،
منتشرة في طول البلاد وعرضها ، وكانت هذه المعاهد الدينية ولا تزال بمثابة مراكز مهمة
للدراسات الإسلامية واللغة العربية في الهند .

وبور هذه المدارس في تاريخ الهند بارز جدا ، وقد ازدادت أهميتها بعد الاستقلال كثيرا ،
فالمدارس وأهلها لم يكونوا في عصر الإنجليز موضع عناية وتقدير ، ولكن تحسنت الأحوال
بعد الاستقلال معنويا وماديا ، وعرف الإنسان أهمية المدارس في مجال التدريس والتربية ،
واعترفوا بتساهلها وتأثيرها في الحياة العامة للمسلمين .

وتلعب المدارس الإسلامية دورا مهما في نشر العلوم الإسلامية واللغة العربية في جميع
أرجاء الهند ، فهي التي تعتنى بتدريسها وتعليمها ، حتى تتمكن الأجيال المسلمة القادمة من
فهم القرآن والسنة على حقيقتهم ، وتطلع على مافيها من ثروة علمية وأدبية ، وتحافظ على
شخصيتها الإسلامية وهويتها الدينية ، وتصون نفسها من الانحرافات الفكرية والثقافية ، وقد
توسعت هذه المدارس في نشاطها وأعمالها فأنشأت علاقات مع الجامعات الرسمية التي تقوم
بتدريس العلوم الإسلامية واللغة العربية ، وكذلك سحنت الفرصة لالتحاق مجموعة من خريجي
المدارس في جامعات الدول العربية والإسلامية .

لذا نجد المئات منهم يقصدون البلاد العربية والإسلامية وينالون شهادة الـليسانس
والماجستير والدكتوراه ، فهؤلاء يساعدون بدورهم في تطوير المناهج الدراسية في المدارس
الإسلامية بعد عودتهم إلى البلاد .

وإذا نظرنا إلى عدد المدارس الإسلامية المنتشرة في الهند ، وجدنا أنها تزيد على عشرة
آلاف مدرسة ومعهد ، ويتراعى هذا العدد بين الأقاليم . ومن أشهر هذه المدارس "دار العلوم لاهور"
العلماء "بمدينة" لكناو " ، وقد أنشئت على يد الشيخ سيد محمد علي مونجيري عام ١٣١٢ هـ
ووضعت مناهجها على فكرة الجمع بين المواد الدينية والأدبية ، وبعض المواد العصرية مثل
الحساب والجغرافيا واللغة الإنجليزية وما إلى ذلك .

وإلى جانب اهتمامها بتدريس العلوم الإسلامية واللغة العربية تقوم ندوة العلماء بنشاط
واسع في نشر البحوث العلمية المتعلقة بالتاريخ الإسلامي ، الفقه ، الحديث ، الأدب العربي ،
الفكر الإسلامي ، وذلك بواسطة " المجمع العلمي الإسلامي " التابع لندوة العلماء .

وقد نجحت ندوة العلماء في أداء رسالتها نجاحا كبيرا ، حيث برز في صفوف هذه الدار
علماء كبار وأساتذة عظام قاموا بخدمات جليلة في نشر العلوم الإسلامية واللغة العربية وعلى
رأسهم " سيد سليمان الندوي " و " أبو الحسن علي الحسيني الندوي " ، الذي يتمتع بشهرة

وتلقبها في الأهمية " دار العلوم ديوبند " الواقعة بمديرية " سهارنبور " ، أنشئت هذه الدار في سنة ١٨٦٦ م ، وتجرى الدراسة فيها على طريقة الدروس النظامية المعروفة ، ولم يحدث أى تغيير في مناهجها الدراسية إلا تغيرا طفيفا من زمن قريب ، وتحتل دار العلوم مكانة مرموقة في نشر العلوم الدينية في البلاد ، وكان الطلاب ولايزالون يغفون إليها من مختلف أنحاء شبه القارة الهندية ليغتربوا من مناهلها الصافية الفياضة .

ومما لا شك فيه أن دار العلوم ديوبند كانت ولا تزال الرائدة في ميادين العلوم الإسلامية . وكان لها المرتبة العليا المثنىة في نشاطها الدينى والثقافى .

وقد تخرج فيها عدد كبير من كبار العلماء المتبحرين في العلوم الدينية ، كما أسدت خدمات جليلة للبلاد في المجالات الاجتماعية والسياسية ، وكذلك لدار العلوم مكتبة كبيرة ، بها عدد كبير من الكتب النادرة يبلغ حوالى مائة ألف كتاب بلغات مختلفة محلية وأجنبية مثل الانجليزية والفارسية والتركية وكثير منها باللغة العربية .

وتأتى " الجامعة السلفية " ببئارس في المرتبة الثالثة ، وهى جامعة فريدة من نوعها تبذل جهودا حثيثة تجاه الحديث النبوى وعلومه ، وحقق نجاحا كبيرا في تخريج عدد كبير من الباحثين والمؤلفين الذين أسدوا خدمات عظيمة نحو الثقافة الإسلامية واللغة العربية ، وتعد أكبر مؤسسة تعليمية لجماعة أهل الحديث (السلفية) بالهند ، وقد نجحت في أداء رسالتها إلى حد كبير ، حيث برز في صفوفها علماء أفذاذ وأدباء كبار اعتبروا من أساطين العلم والثقافة وحاملى لواء التوحيد في مختلف أنحاء الهند .

عاصمة عالمية في الهند هي مدينة " بنارس " أو " كاشي " ، وتحتل مكانة هامة في تاريخ الهند ومعروفة كبيرة تقبل الطلاب من جميع الولايات الهندية ومن خارجها أيضا ، ومنها مدارس صغيرة تعمل في نطاق ضيق لا يتجاوز المركز أو المديرية أو الولاية الترتيبية فيها ، من أهمها : " مظاهر العلوم " بسهارنبور ، و " جامعة انداخ باتشم كره " و " مدرسة الإنسان " بسراى مير ، و " تاج المساجد " ببوفال ، و " معهد التعليم الإسلامى " بدلهى ، و " جامعة دار السلام " بعمر آباد و " رياض العلوم " بدلهى ، و " سراج العلوم " ببودهيار بلرامبور ، و " دار العلوم " ببستى ، و " الجامعة النظامية " بحيدر آباد ، و " الجامعة العربية الإسلامية " بسورن ، و " الجامعة النظامية بلكناو ، و " الجامعة الرحمانية " بمونكير ، و " المعهد الإسلامى " باكهرها سدهارت نجر ، و " المدرسة الجمالية " فى بيرام بور ، و " جامعة نظام الدين أولياء فى دلهى ، ومدرسة " بيت العلوم " و " خبيجة الكبرى " للبنات والأولاد بدلهى ، و " الباقيات الصالحات "

يمدارس ، و " مدينة العلوم " و " روضة العلوم " و " سلم السلام " فى مناطق مليبار ، و " الجامعة النورية " و " الجامعة الأشرفية " و " إرشاد المسلمين " وغيرها .
هذه هى بعض المدارس والمعاهد التى تأسست فى فترات مختلفة من التاريخ الإسلامى بالهند .

وتبذل هذه المدارس كلها جهودا مضنية فى نشر اللغة العربية والعلوم الإسلامية ، وتلعب دورا رياديا فى إرشاد الأمة إلى سواء السبيل وتنشيط المسلمين بثقافة مثالية تلبيق بالأمة الإسلامية ، كما تشارك فى شتى أنواع النشاط الفكرى الإسلامى ، وكذلك تسهم فى ربط الهند بالعالم العربى والإسلامى ، وتوثيق عرى الروابط الودية والأخوية مع تلك الأقطار النائية .

وقد برز فى هذه المدارس والجامعات الإسلامية فى القرن العشرين عدد كبير من العلماء والأدباء * الذين تألوا شهرة واسعة فى الهند وخارجها ، وكانت لهم قدرة فائقة على الكتابة بالعربية فى شتى الموضوعات الدينية والثقافية والاجتماعية ، كما تضاهى أعمالهم الأدبية أعمال الأدباء العرب الكبار ، فقد ركز هؤلاء جل اهتمامهم على دراسة الكتب العربية الدينية القديمة ، كما اطلعوا على الأدب العربى الحديث وفنونه المختلفة إلى جانب الآداب الغربية وثقافتها ، فجاءت مؤلفاتهم تحتل مكان الصدارة فى مجال التصنيف والتأليف بالهند ومن هنا ظلت المدارس والمعاهد الإسلامية معاقل الثقافة الإسلامية واللغة العربية بالهند على امتداد العقود فى القرن العشرين .

هذا ، ولا يزال الاهتمام باللغة العربية يتزايد يوما بعد يوم ، فبناك عشرات المجلات تصدر باللغة العربية فى شتى أنحاء الهند ، ومن أشهرها : مجلة " ثقافة الهند " وهى مجلة علمية ثقافية تضاهى أخواتها الصادرة من البلاد العربية فى المستوى والمضامين ، وتنتقل جميع ألوان الثقافة والحضارة الهندية إلى البلدان العربية وغيرها ، وقد نالت هذه المجلة شهرة واسعة بين الباحثين فى الهند وخارجها .

ومجلة " البعث الإسلامى " مجلة معروفة فى العالمين العربى والإسلامى ببحوثها القيمة ومقالاتها الزائفة فى العلوم الدينية والفكر الإسلامى .

ومجلة " صوت الأمة " التى تهتم بنشر العلوم الإسلامية والعربية بين المسلمين ، وتعميم اللغة العربية بين المثقفين بالهند .

وكذلك " مجلة الداعى " و " الرائد " اللتان تسعىان إلى تعريف العالم العربى بالأفكار الإسلامية والإنجازات العلمية لأبناء الهند ، ونشر اللغة العربية بين الشعب الهندى .

وبالإضافة إلى هذه المجالات هناك مجلات أخرى صدرت بالهند في فترات مختلفة مثل " مجلة البيان " الشهرية التي صدرت من لكتاو بزعاية الشيخ عبد الله عمادى والأستاذ عبد الرزاق المليح أبادى ، وصحيفة " الجامعة " الأسبوعية التي صدرت من كلكتا ، وكان رئيس تحريرها العلامة أبو الكلام آزاد ، ومجلة " الضياء " المشهورة التي صدرت من ندوة العلماء في لكتاو برئاسة الأستاذ مسعود عالم الندوى ، و " دعوة الحق " التي كانت تصدر من دار العلوم ديوبند .

كل هذه المجالات أتت دورها في إنعاش اللغة العربية وشيوعها ، ولعبت دورا ملموسا في نشأة الثقافة الإسلامية وترويجها بين الشعب الهندي ، وكذلك في تعريف الشعوب العربية بأثار الهند القديمة وفلسفتها ولغاتها وأدابها المتعددة ، وهكذا أسهمت هذه المجالات في تطوير العلاقات الثقافية ، وتوطيد أواصر الصداقة بين الهند والبلدان العربية .

علاوة على ذلك يقدم القسم العربى في إذاعات عموم الهند من محطاتها بنيودلهى برامج عربية متنوعة يوميا ، ويذيع نشرة الأنباء العربية لوضع دقائقها بأرجاء بعيدة . ومن ناحية أخرى قد بدأت المواقف تتغير لدى أهل اللغة العربية ، وذلك إيماناً بالبحر في معظم الدول العربية ، وازدياد فرص العمل في الشرق الأوسط بوجه عام وإلى دول الخليج العربى بوجه خاص ، إذ ترى ألبفا من الهنود يذهبون إلى الدول العربية للعمل والتكسب ، فتزداد معرفتهم باللغة العربية ، كما يحتاجون إلى ترجمة وثائقهم رسمياً . كل ذلك يساعد في انتشار اللغة العربية وترويجها بين الشعب الهندى على نطاق واسع .

هذه لمحة خاطفة عن واقع اللغة العربية بالهند في العصر الحاضر ، ندعو الله سبحانه وتعالى أن يوفقنا لخدماتها ونشرها في سائر أرجاء الهند ، كما أننا نلفت أنظار المهتمين بالعربية أن يقدموا كل ما فى وسعهم فى ترويجها وتطورها ، لكى تقف بكفاءة بين لغات العالم الحية والاخذة فى الانتشار ، وليكون لها مستقبل مشرق ليس فى الدول العربية فحسب ، وإنما فى العالم كله .

نجم فوق العادة

ونهاية درامية لفنان استثنائي!!

أماني سمير

لقد احترمت موهبة الزاحل «أحمد زكي» وقدرت فنه ومدرسته الصاعدة في الأداء التمثيلي حتي أنه بأسلوبه المفرق في الصدق وصل إلي قمة الهرم الفني في مجال التمثيل وأصبح نموذجا يحتذى به ويقاس عليه «فن الأداء».

البداية

المتابع لرحلة الفنان «أحمد زكي» منذ ١٩٧٢ وقت أن تخرج من المعهد العالي للفنون المسرحية.. يجد الصبر والاجتهاد هما وجهتا عمله مع الوسط الفني، فقدم دورا هامشيا يكاد يصنف «كوميبارس متكلم» في مسرحية «هاللو شلبي» استغل فيها موهبته في تقليد الشخصيات المرموقة في اسكتش صغير عرف «أحمد زكي» لجمهور «عبدالمعزم مديولي» نجم المسرح في الستينيات.. وزاد حجم الدور في «مدرسة المشافيين» فاصحب أحد الخمسة المشبوهين بالمشافية بينما هو يعلم بالتحقق كشاعر.. فكان مقهورا بجيد التعبير الجاد وسط «تهريج» الأبطال «عادل إمام» و«سعيد صالح».. وأصبح بطلا في «العيال كبرت» بعد عدة أنوار بسيطة في سينما حلم أحمد زكي الذي راوده منذ بداياته.. فالأداء الصالح لا يصدق إلا إذا كان من خلال «عين الكاميرا».. والسينم هي ذاكرة الشعوب.. لهذا حرص علي اقتحام مجالها رغم صعوبة وخطورة هذا الاقتحام.. في وقت كان النجوم هم «حسين فهمي» «يوسف» الأوروبية و«محمود

ياسين» برجلته الوسيعة في تلك الفترة و«نور الشريف» بالأداء المتوازن لأبنائه الطيبة المتوسطة.. في فترة السبعينيات والثمانينيات.. لذلك كان من الصعب علي هذا الشاب الأسمر ذي الملامح العاكية والأقرب إلي ملامح المهمشين أن يكتب اسمه في لائحة نجوم السبعينيات.. ويسبب ملامحه العامة رفض منتج «الكزنك» اضطراره بدور البطولة أمام سعد حسني رغم حماس المخرج «علي بدرخان» لترشيح «أحمد زكي» إلا أن الإيرادات لها معايير لا تنطبق علي الشاب الأسمر.. وجاء نور «متولي» بعدها بسنوات بدعم من «صلاح جاهين» الأب الروحي لكل من أحمد زكي وسعد حسني.. وعلي الرغم من أن كاتب الفيلم هو صلاح جاهين إلا أن مسلحة نور «أحمد زكي» كانت أقل من موهبته الفنية فكان مروره في «شفيفة ومتولي» عابرا، لكن تأكد حضوره الفني كممثل موهوب في «الباطنية» عام ١٩٨٠ عندما انتزع من الناقد الراحل صاحب القلم الحاد سامي السلاموني الإعجاب في سطور حيث قال: «أحمد زكي في أول فرصة حقيقية له في «الباطنية» في السينيما سرق الكاميرا من الكبار».. بعدها تعددت الأدوار.. وتطور الأداء السينمائي للممثل. فأصبح الأهم هو الصدق وليست الوسامة!! لهذا بدأت خطوات الأمر تشتت في طريق التمثيل السينمائي ووجد الراحل العلي في «أحمد زكي» النموذج الأكثر صدقا.. وأصبح «أحمد زكي» بطلا في أول أفلامه «عيون لا تنام» ١٩٨١، «الموام ٧٠» ١٩٨٢، «الاحتياط واجب» ١٩٨٣، «درب الهوي» ١٩٨٣، «المدمن» ١٩٨٣.. وغيرها، ليصبح «أحمد زكي» أسما واضحا يكبر حجمه مع أيام الثمانينيات حتي نخل «النمر الأسود» ١٩٨٤ ليصبح نموذجا للمهمش الطموح.. فكمن من العرفيين وأصحاب المهن العالية يدخلون السينيما.. فهم القوة الشرائية الحقيقية في هذه المرحلة.. لهذا نجح «أحمد زكي» مع العامة وأصبح نجمهم المفضل.

الثالث

ظل «أحمد زكي» طوال مرحلة الثمانينيات في السينيما أسما من ضمن الأسماء

اللامعة في سماء الفن العربي حتي قدم الفيلم الأجمل للمخرج «عاطف الطيب» والكاتب نجيب محفوظ «العاب فوق هضبة الهرم» عام ١٩٨٦ ليصبح الممثل الأندر علي التعبير عن الشاب المصري المطعون بعجلة الانفتاح وظهور الطبقة الجديدة في المجتمع المصري من أصحاب الحرف اليدوية والأموال أيضا لتهرس الطبقة المتوسطة المتعلمة فقط والتي ينتمي إليها الشاب «علي عبدالستار».. أصبح «علي» هو النموذج للشاب الجامعي الذي يملك القدرة علي الحب لكنه لا يستطيع تحقيق الزواج بمن يحب.. «علي عبدالستار» هو الشاب ضحية الكبت العاطفي والكبت الجنسي والكبت السياسي أيضا.. هو «مصري» الثمانينيات بكل مشاكله وعقده وإحباطاته أيضا.. وهو الأداء الذي لم يستطع من سبقوه في مجال التمثيل السينمائي أن يطاوله فكان أن ففز «أحمد زكي» مع «الطيب» خطوات كبيرة وتخطي أسماء كثيرة وكبيرة.. وأصبح في المقدمة فقدم «البريء» الذي عرف المشاهد العالمي علي «المجند» البسيط الذي لا يعرف من الحياة سوى أواصر قائده لحماية الوطن من الأعداء.. ويتجلي الأداء لـ «أحمد زكي» في مشهد لقائه مع صديق عمره ومعلمه في الحياة «ممدوح عبدالعليم» الشاب الجامعي الثائر عند اعتقاله.. فيدرك «البريء» أنه لا يحمي الوطن بل يحمي السلطة فيثور وينتقم لنفسه من الذين استغلوا براءته.

الوصول إلي القمة

وتستمر خطي النجم الأسمر بثقة نحو قمة التمثيل السينمائي.. ولأن الطبقة الدنيا من المجتمع المصري اتسعت مساحتها في مرحلة الثمانينيات.. أصبح أحمد زكي وجها مطلوبا وأداء ناجحا.. فاستعان «خان» بالوجه العالمي في «أحلام هند وكاميليا».. هذا الفيلم المخرق في المثلية العشوائية وبرزت موهبة الأداء الطبيعي لأحمد زكي وتطورت أفكاره السينمائية فحاول الخروج من منغلة المصري المهمش والسارق والمجرم بالإكراه.. فقدم واحدا من أهم أدواره السينمائية والذي وضعه في مصنف نجوم الصف الأول

«زوجة رجل مهم» في أداء يقترب من أداء نجوم السينما الأمريكية في التنقل داخل الشخصية العالقة للسلطة وخروجها من منصبها في مراحل متنوعة وأحياناً متباعدة أكدت موهبة «أحمد زكي» ووضعت خطوطاً حمراء تحت عشقه للشخصيات المركبة وتفوقه في تجسيدها، فأصبح نجم نجوم السينما المصرية وبعيداً عن الألقاب الفضة التي تطلقها الصحافة علي الممثلين في مختلف الأزمنة.. نجد أن «أحمد زكي» قد وصفه الجمهور بـ «البطل الأول» في إيرادات أفلامه طوال عقد الثمانينيات والتسعينيات.. ولكن لأن حال السينما تغير.. وأصبحت التجارة والمكسب والخسارة هي المعايير التي يتم علي أساسها إنتاج الأفلام المصرية.. ظهرت بعض الحالات السينمائية التي لا نستطيع أن نطلق عليها أفلاماً تحمل قيمة ما.. شارك فيها معظم نجوم السينما في هذه المرحلة.. بدايات عقد التسعينيات الذي شهد أقول شمس عدد لا بأس به من نجومات السينما ونجومها.. إلا أن «أحمد زكي» استطاع بشكل أو بآخر الاحتفاظ بمكانته السينمائية فقدم «الإمبراطور» و«كابوريا» و«الباشا» و«مستر كارايتيه».. و«امرأة واحدة لا تكفي» وغيرها من الأفلام التي قد لا تضيف الكثير لرصيد «أحمد زكي» الفني لكنها تكفل له الحياة ومستلزمات المعيشة وحافظت علي وجوده السينمائي دون إضافة حقيقية سوى شذرات مثل « ضد الحكومة » عام ١٩٩٢ مع الممثل «مطفى الطيب» و«الهروب» عام ٩١ مع المخرج نفسه.. ليركز علي موهبته غير المحدودة رغم الإنتاج المتدني! لكن التمثيل مهنته ولابد أن يمارسها في أطول الظروف.. فكانت بعض الأفلام «أكل عيش».. وله عذره..!

بداية القرن.. عودة الفن

مع بداية الألفية الثالثة.. عاد «أحمد زكي» بنضج فني واختيار مميز إلي الأدوار المركبة في فيلم يحمل حالة فلسفية فنية تمض «داود عبد السيد» كمخرج مختلف فنياً عن جيله كله.. وهو الجيل الذي برزت معه موهبة «أحمد زكي» التمثيلية.. فكان فيلم

«أرض الخوف» قطعة فنية نادرة وواحدة من أهم الأدوار للنجم الأول «أحمد زكي» بتنوع الأداء علي مدى مدة الفيلم الزمنية.. سواء الواقعية بالدقائق أو التخيلية بسنوات عمر الشخصية «يحيى أبودبورة»، بعدها قدم الرجل المصري البسيط.. الأب الطامح لتربية ابنه «أحسن تربية».. ولا يطمع إلا في حياة أسرية مستقرة.. فكان تعاونه مع المخرج الشاب «بالنسبة له» «شريف عرفة» والكاتب وحيد حامد.. فظهر للجمهور «سيد غريب» في «اضحك الصورة تطلع حلوة».. وكان آخر أعماله «معالي الوزير» الذي حمل نخج وخبرة الأداء السينمائي الخاص بالنجم الأسمر في تفاصيل كثيرة داخل فانتازيا سينمائية أجدا استغللها المخرج «سمير سيف» وقلم الكاتب «وحيد حامد».. فاصبح لدينا فيلم قيم في زمن السينما «النظيفة» ظلاله الصينى «بعد غسيله»!!

الاختلاف حول الرؤساء

اختار الممثل «أحمد زكي» في مرحلة نجوميته أن يقدم الرئيس جمال عبدالناصر.. واعتقد أن هذه التجربة أثارت شهيقه لسببين.. الأول هو قدرته المتميزة علي التقليد.. ففي بداياته كانت هوايته وموهبته التي قدمت للوسط الفني هي تقليد للنجوم المشهورين وأبرزهم «محمود المليجي»!!

أما السبب الثاني.. فهو قناعاته بهذا الزعيم الذي تفتح وعي أحمد زكي علي قيادته للثورة.. وبداية شجاعته مع إنجازاته كأول رئيس مصري «خالص» يحكم بلاده دون أن يكون دمه مختلطا بدماء أخرى!!

وكان اختيار «أحمد زكي» لمرحلة خلصة جدا من فترة حكم عبدالناصر.. وهي مرحلة تأميم القناة وبناء السد العالي موفقا إلي حد كبير.. حيث لا يختلف كثيرون حول زعامة وجمهورية «جمال عبدالناصر» في تلك الفترة مهما اختلفت المشاعر تجاه «عبدالناصر» بعد تلك الفترة.. مع تقلد سنوات الحكم.

وإذا كان كثيرون أشادوا بأداء « أحمد زكي » لشخصية جمال عبد الناصر في (ناصر ٥٦).. إلا أن عددا كبيرا من المشاهدين لم يقتنعوا كثيرا بأدائه لشخصية الرئيس أنور السادات.. خلاصة في المرحلة المتقدمة من الفيلم وقت أن كان رئيسا لمصر، وأنا منهم.. فقد لاحظت وبشكل محايد تماما أن أداء « أحمد زكي » لشخصية السادات كانت أميل إلى الأداء الكاريكاتوري وليس الغوص في تفاصيل الشخصية نفسها مثلما فعل في (ناصر ٥٦)، وفي الجزء الأول من أحداث « السادات » الذي جسد فيه الفترة الزمنية والعمرية التي لم تر فيها السادات ولم نتعرف علي.. أسلوبه.. فكان أداءه فنيا وليس كاريكاتوريا مثلما كان في الجزء الثاني من الفيلم.. فجاء مبالغا في حركات الوجه والفم خاصة أثناء الخطب الرسمية مقلدا السادات وليس مجسدا لشخصيته، وهناك فرق!!

هذه الفروق.. لم يتوقف عندها كثيرون، لذلك شجعه الجمهور علي تجسيد الشخصيات العامة.. وجاء فيلم «حليم» ليحقق أحد أحلام « أحمد زكي » بتقديم تصوره عن عبد الحليم حافظ الذي اقترب منه فكان نجم جيل « أحمد زكي » ومجسدا لأحلامه ومشاعره في أغانيه وأفلامه.. حسيمًا قال هو نفسه بعد قرار تجسيد « حليم » في فيلم سينمائي منذ عدة سنوات.

النهاية الدرامية لنجم فوق العادة

وكان القدر كان ينتظر أن يأخذ « أحمد زكي » قراره بتجسيد عبد الحليم حافظ في عمل سينمائي حتي يقدر له أن يعيش أيام حليم الأخيرة في صراعه مع المرض.. فكتشف النجم الأسمر أنه يصارع السرطان في مرحلة متقدمة وأن أيامه معدودة في الحياة.. فيطبق علي اللحظة ويقرز أن يجارب المرض مثلما فعل «العندليب».. ونزل إلي الاستديو ليبدأ تصوير مشاهد آخر أفلامه «حليم» من إنتاج عماد الدين أديب وإخراج «شريف عرفة» الذي وصل إليه الفيلم بعد دورة طويلة علي مخرجين آخرين.

خاض أحمد زكي معركته.. حتي سقط في الميدان.. أقصد البلاتوه.. وتحققت أمنيته



في أن يموت وهو داخل الاستديو.. لأنه مات يوم سقط في التصوير.. لا يوم لفظ أنفلسه بعد غيبوبة طويلة في دار الفؤاد بمدينة ٦ أكتوبر.. بل كانت هذه الفترة مجرد مساحة يستطيع خلالها من يريد المتاجرة بأحمد زكي والاستفادة من تاريخه وجماعه ويريته أن يتاجر ويستفيد.. ويقدر ما احتمل «أحمد زكي» الأم السرطان.. لم يحتمل الأم الاستغلال فترك عالمنا الرديء.. وذهب إلي عالم أفضل بالتأكيد.. فمن أمتع الناس ووهينا لحظات عديدة من الفيل والجمال والأحلام يستحق الخلود في حياة أفضل مما نعيشها.. فهنيئاً لك يا صاحب الموهبة التي لا تموت.

القاهرة عروس تهبط الدرج

حسين سليمان - هيوستن

إلى رامة وبالطبع: إدوار الفراط

تهبط رامة * على مهل . في الليل عند العاشرة مساءً بالقرب من مسجد سيدنا الحسين . يا الله . الحارات برغت في وأنا أمر بها . الحارات التي عمرها للتو مصريون . من طين قديم كان قد حفظه فراغة الصعيد في كهوف الزمان من أجل هذه اللحظة . كان الرصيف يمتد إلى أيام الفاطميين يقف عليه الشحانون الذين يعرفون كيف يتركون ظلمهم . الشحانون الذين تظل أشباحهم على الرصيف بينما يعضون نحو مقابرهم متهاككين من حمل زمان الله .

أضواء الساحات مستعارة من السماء . لحظة ليلية . والمكان وقد أفسى زمانا يلهب رغبة الوصال أي تعالى أنزلي على مهل نزول الأغاني .

في المقهى يدق محمد. توفيق العود على " كل ده كان ليه " . فتتقرب كالصوت . الصوت الذي ينزل نحوى له جناحا فراشة لاتعرف غسلها . للتو تطفى الموقد تحت ماء الزهر لايصلح شرايا فيه طعم الظل الساقط على حارات الليل . الجائبة متعلقة نحو رائحة عمرها ألف عام . وطعم النابت المصري

لنريد يارامة . هل عندك صحن آخر ؟

في مارس آذار من العام ٢٠٠٥ .

يعني منذ ملايين السنين .

هذا المكان الغامر !

ثم يعزف موسيقى آخر أغنية لأم كلثوم وتعني بصحبته امرأة مكتنزة محشورة بين طاولتين : أنت
عمرى .

وصوت الزمار يقلد الناي العربى .

كيف يمكن أن نجرح مصر ؟

بسيطة .

نضع كسرات زجاج ومرايا مهشمة تحت قدميها ، وهى تنزل الدرج .

ارفعى وجهك ، لاتنظرى نحو الأسفل . وعلى مهل . صراخ الأغنية فى المقهى أنت عمرى . أمل

حياتى . كى يدخل محمد عبد الوهاب بطربوش التركى ليسمع " لما شفت عينيه "

أقول بأن الخجل يقتله فيهرب . فلا يدخل المقهى . يترك صوته . فا . فا . فا . نعطيه للدرج

المكسور على مهل وطين عليه حروق جاءت من فيضان وقتى للطمى الذى كان يمر بساكن الضفاف .

يا الله ! أرفع يدى نحو الشمس التى لاتفعل أن تطلع . يا الله خلى النهر شويه يزوء على دمه ! كده .

مرة رددت على الناس بكلمة " كده " . فقالوا : والله صرت مصرياً !

فقلت لهم : لا ، " كده " ليست مصرية . لقد جاعتنى تبخر فوق مياه المحيطات . كده . وفيها ملكة

تلبس أشرعتها وتلبس عطورها مجلوبة خضيصا من الإسكندرية . معها فى الجنبه . تقف تقريبا على

حافة المركب وهى تودع نهر النيل :

أريد أن ابتلعك يا نهر النيل !

هى لوحة . قلبى بالضبط كان قد رسمها الله . فلماذا أقلد العمل مرة أخرى ؟

الكلمات بين يدي تضحك ساخرة من فعل الكتابة : العمى من دون بصيرة ! ومن قال أن الأعمى

عنده بصيرة ؟ ذلك لأن الذى قال كذلك كان لايمك بصيرة . يملك عينا واحدة لاترى ، يلزمها عدسة

طبية . كل ذلك من التحديق المستقيم فى شاشة الكمبيوتر : يلزمك والله شاشة أكبر (فلات) ترى

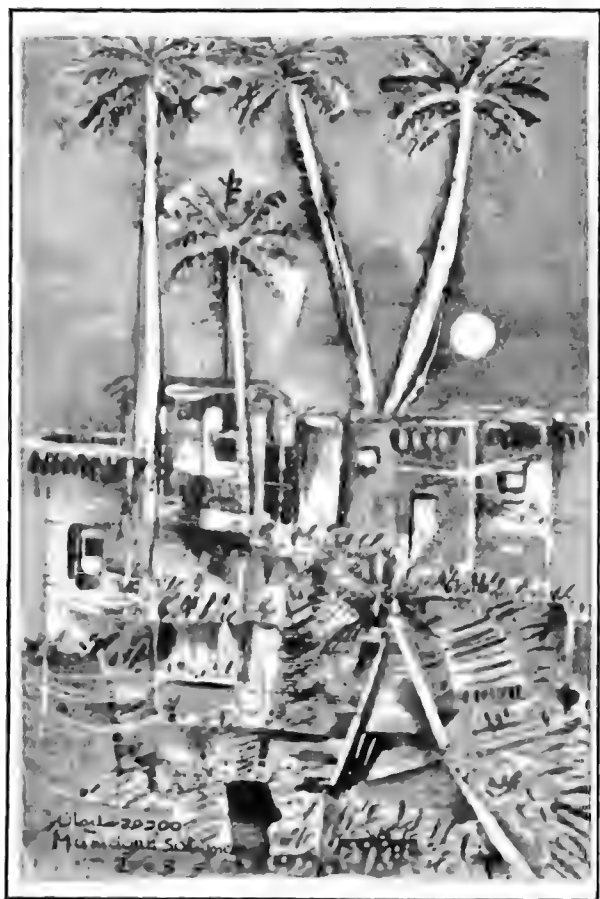
فيها كل المواقع مرة واحدة .

تخرج الآن المرأة المحشورة بين الطاولتين وهى تمسح عرقها تتبسم من فعل الأغنية ومرارتها :

أين ذهب عبد الوهاب ؟ فتلفتت نحوه كى تطارده تريد أن ترمى فستانها كى تطير وراءه . وتفعل .

والعارفون يجربون أعينهم عن مطربتهم يقفون عن أوتارهم العارية يضبطون النغم ويوزنون المطاردة

: كنت أربع سنين حين بدأت أغنى أغانيك يا حبيبى . فتقف قليلا أمام المرأة كى ترى إلى السنين



20300
Mumukshu Sahasr

وكيف يمر العمر كله مثل حيوان لا يدري كيف ينتبه .

فيشير بيده نحو الأرض : كنت أد كده . الله الله ! ده كان من زمان جالص .

علينا بالضبط أن نكسر مرايا المتبرجة ونضعها شلورا تحت أقدام يارامة .

ساغنى الآن بصوتى " أنا قلبى لك ميال " .

كيف أغنيها على لحنى الذى لا يعرفه الناس ؟

وسيدنا الحسين يستلقى فى مقعده بجانب نافورة المياه ويضع رجلا على رجل . يستمع إلى

أغنيتى لا يقدر أن يحيا من دونها ، كل ذلك كى يأتى مساوئه على حارات مصر القديمة . فى الساعة

العاشرة يعزف الموسيقيون القادمون من بلاد بره صوتى الذى يتجرح على سلالم الدرج . ينزل على

مهل هابطا السلالم فوق قطع الزجاج وشظايا المرايا . من تون هواء يخرج الصوت . حبال الترانيم

مالها ترتعش وتتقوس ؟ مثل الصورة تستنزف روحها .

كل ذلك من أجل عينييك يارامة . صوتى وحبالى ترفع أقدامك عن الدرج . وأنت تنزلين نزول

أميرة .

ملاحظة :

الشقة المدرسية يا الدوار .. الغطاء الأبيض الذى اتسخ يلزمه غسيل لأن العراك قد طال ولا يبدو أنه

سينتهى عن قريب . هو فقط فعل . فعل رغبة . والرغبة عربية بطبيعة الحال . من سيقفل عنا الإضاءة

التي تبحث عن فريستها .

فى الشارع شحانون تركوا ظلمهم .

صاروا مكانا ينتظر ، صاروا الفريسة .

الفريسة التى لا تشبع .

ونزوك يارامة .

على مهل بسواعد بضعة وشعر سبيل .

له كلام آخر

لاتعرفه النصوص .

• الإشارة إلى رواية الزمن الآخر .

غرف القباطنة لا ترى البحر

طارق إمام

.. غرف القباطنة لا ترى البحر . هي غرف واطنة تطل يوماً على يابسة ممتدة ، فى مدينة داخلية مزبحة أو على مشارف صحراء لا تنتظر إلا زحف غزاة برين .. حيث لا شمس تفرق فى البحر .. لا حبيبة يسحبها الموج .. لا نوافذ منداة تتحول عبرها الحياة لحلم يقظة . أسرة واطنة . تذكارات بامتداد الجدران . رسوم بالحبر لمراكب ورقية فى هوامش الكتب ، وفى صفحات الألبومات صور فوتوغرافية تخص دائماً أشخاصاً آخرين . يعرف القباطنة جيداً لمعة الفلاش ، يعرفون صدمة الضوء التى تنسحب بعدها الوجوه فى مريمعات الورق المقوى . يعرفون عمق النفس الأخير الذى يدخر كل هواء العالم قبل أن يستسلم للماء . لا يملك القباطنة إلا حيوات قليلة عاشوها بالفعل ، وحفنة حيوات محتملة هى أعمارهم الحقيقية . يتعرفون بالكاد على ذكرياتهم ، ويعبرون حيث الشحاذين على أرصفة الموانئ ، لاتزعجهم رائحة الموت إلا بقدر ما تذكرهم بأن ثمة رواشع أخرى لازالت الحياة تنخرها لهم .. لذا فالقباطنة يكرهون العواصم ، يتوهون فى المطارات . تؤرقهم الشمس التى تمرى البنايات وتحول الأشخاص لأشباح معلنة .

العبو الحقيقي للقبطان ليس الدراسة . ثمة هي خمسة القاربين الزرقاء فى قبة الجبل . ملولات لإجبار أحفاد مشاكسين على نوم سريع . العدو الوحيد لآلى قبة الجبل هو قبطان مثله .. حيث يعرف كل قبطان أنه لا يقابل زميلاً إلا ليتوجهان إلى المقبرة ذاتها عبر طريقتين مختلفتين . ليس للقبطان أبداً لحية لونها دخان غليونه . القبطان رجل حليز لا يدخن .. ولا يمتيه أن يدافع عن هذا أمام جدات مافونات وأطفال حرونين .. لكن القباطنة حدقات زجاجية ترى نصف العالم وترجى النصف الآخر للموت . تعرف كل الألوان إلا الأزرق . يدخلون الحانات كثيراً ، يقرأون القصص المصورة ويمارسون الحب مع أول امرأة تبتسم لهم .. ولكنهم فى النهاية يتركون لغرفهم كل هذا ، ويتوجهون عراة لدى أول تلويحة وداع ، شرط أن تتحقق ميبتهم بنى طريقة أخرى .. سوى الفرق ..

ثرثرة عن الروح

مى عبد الصبور

فى موعدنا المعتاد أذهب إلى الموت بصدر خرب ومهزومة
 أنا لم أعد أحب هذا الموت
 تناديني باسمى وتلمس صدرى الحياة البعيدة الهاربة كل فجر بحركة هواء
 خافتة تتلفت حولها .
 تخاف هى الأخرى من الشياطين
 أعدها باللقاء .
 والانتصار .
 لكن ، انحدر فى بئر عميق ليس له قرار ، يدفعاننى نحو القاع المظلم أمنا
 الغولة وأبو رجل مسلوخة هما صريران وثرثران ويسكنان فى جسدى ، ياكلانه
 بنهم ويتسلطان على فمى . هما لعنة الزيف والضلال .
 أظل أغرق فى البئر فلا أستطيع أن أتنفس أى هواء . أتنفس موتاً ورعباً ،
 فتتركنى الحياة ، تختفى نسمة الهواء الشافية تحت أقدام بشر كثيرين متوحشين .
 لماذا لم أعد أعشق الموت .
 كنت فيما مضى أتعالي عليهم وأعشقه . وحشيتهم كانت تضحكنى وأواجهها
 بالتفلسف والتكثير فى انعتاق الروح

كان الله صديقى الوحيد ، لكنى الآن وأنا أدنو من الموت بصدر خرب ومهزومة
أريد أن أتسلق نخلة .

أريد أن أسبح فى بحر كبير وأن أصل إلى منتصفه .

أريد أن أرقص على موسيقى إفريقية وأن أقرأ مقالات فى الجريدة على الثورات
والتمرد وتحدى القهر .

أنا أريد أن أمشى بخطوات خفيفة مع كلبتى السوداء مسافات عشق وقوة .

كان الله صديقى الوحيد ، وفى ليلة مسؤومة

جاء أبو رجل مسلوخة وأمنا الغولة ليعيشا فى جسدى وأنا لم أكن أعرف أن
للروح وجهين .

واحد مبتسم ورحيم وآخر يبكى من شدة قسوتها هى نفسها على نفسها .

قاما أبو رجل مسلوخة وأمنا الغولة بترويض روحى التى كانت تسرح كثيراً منذ
أيام المدرسة وكانت هذه هى شكوى المدرسين الشهرية ، استغرقت عملية الترويض
هذه ست سنوات .

الآن أنا أخاف الصلاة .

لا أصوم

لا أقرأ فى الكتب عن العذاب والخلاص .

ولم أعد أعشق الموت .

شهد

خديجة مكحلى

يهفو العبير وتنثنى أعطافه
والشهد فى العنقود أن قطافه
أم فوق قلبنى قد خطت أطرافه
تنبيك جهرا بالرخا أوصافه
مرح وبوح وارف صفصافه
أهدته واتشحت بها أكتافه
قد شئت الأفكار ما أهدافه ؟
يرمى السهام سديدة أخافه ؟
وطربت للساقى فأين سلافه ؟
لورام نوماً والحرير لحافه
وطيويه وطيوره وزرافه
ذيل تغنى للخلود ضفافه
دمى رضيت ولذا لى إجحافه
والقلب منى يرتجيه هتافه
راودتنى عنوة أطيافه

ديباج برد راقنى هفافه
وشى وشى بالنور مؤثلق به
هذا الرشا هل كان فى روض مشى
يختال من ترف ففى عز نشا
مستضحك والورد فى أكامه
ودنت نجوم الليل منه وبردها
وخلى بال ليت حالى حاله
غض غرير والحاظ كحيله
وأنا من استعذبتها سقى الهوى
عينى سرير والوسادة ساعدى
وربيع أحلامى أمامى مونق
وعرفت معنى الحب فى بلد به
وسألته فأجابنى وأباح سفك
نادت عليه الروح فامتلا الفضأ
والبعد أرقنى ونومى قد جفانى



فله التمام وللورى أنصافه
رمح رمى فى مقتل إرهافه
كالغيث يأتى فيضه وجفافه
بعدما عادى وطال خلافه
يقرب مكان سرها أسلافه
لكنما تاج الغرام عفافه
تدمى على شوك الظما أخفافه
تاهت بوعر جباله أظلافه
والنأى تنقق فى السهوب خرافه
ويذل يوماً فى الهوى إسرافه
فى الحب عمداً مطلبى إنصافه

وسما كبر فى سماوات علا
والقدُّ سيف قاطع وبطرفه
ووصاله يوم ويوم صده
وأطير من فرحى إذا ماجاء باربى
ومنازلى فى النفس ينزلها ولم
لى فيه ألف من مطامح تشتهى
جملى أنا حمل السُّراب سنامه
ضل القطيع طريقه فى ظلمة
والبرد حاصرني ومانارى معى
أسرفت فى وهى وفى ذلى ليه
وأنا القتيل هوى وجئت لقاتلى

إفافة

عبد الرحيم الماسخ

ليس هذا ...
 الفراشات والجمادات
 واعترفت لتباريحه بالتباريح
 العشرة في الدار في فوح
 والمساحة نيل
 وأغنية بلورت ماعها حول معزوفة الريح
 ويختلف الناس أيهمو باسمه تفتح
 والناس يفتتحون السراييب في درجات
 والظلام
 الأرض أبوابها للسماء
 يزجون بالشمس في قمر الذكريات
 ويشتعل البرق في قمها
 وينصرفون إلى عبق غامض يتسلى
 فالثواني طويل
 بأحلامهم
 على قلق يخرج الفجر ملتحفا عريه
 تنحني شرفات الحزين على همس
 في الظلام
 أنفاسهم وتسيل
 الطيور تذهب أوجاعها بالفرام
 ويختلفون على سفر لايسل
 الحقول تخلق أنداءها في وجود الغمام
 ولا تعلم الرقصة الأزلية
 فيعترف الناس أنهمو خدعوا
 لا يعلم السريان المعبأ بالوقت أن
 بغدما وقعوا تحت رمل الزحام !
 الرضا مستحيل

عن لعبة "الأقاصيص" و"أنصال" "عماد أبوزيد"

محمد عبد الحميد دغيدى

يمكن أن يكون هذا "التذييل" الذى وضعه القاص - عماد أبوزيد لمجموعته القصصية الجديدة "نصل" والصادرة عام ٢٠٠٢ عن دار "ميريت" للنشر، مدخلاً مناسباً بالفعل لقراءة هذه المجموعة، فهو يطل علينا فى البداية، وقبل أن نفتح دفتى الكتاب، بأعضاء متفرقة مجتزأة من جسد بشرى حى، قدمين تسير أحدهما عكس الأخرى، ذراعين منفصلين، رأس حائر يدور باستمرار بين كتفين مقطوعين.. فنذكر على الفور سر تسمية المجموعة بهذا الاسم، فالتشتت المعنوى والنفسى الذى يعيش فيه إنسان هذا العصر قد أطبق بشدة على حياته وأيامه، حتى إنه كاد يتجسد مادياً وفيمزق أعضائه واحداً فآخر ويفصلها عنه فى غربة مادية ومعنوية هائلة، غربة مسببة، نسجت حول هذا المخلوق التفس مجموعة من "الأنصال" أو القيود الحادة التى كبلته، فلم يستطع منها فكاكاً أو تحرراً..

ماذا ستفعل فيه أيضاً هذه "الأنصال"؟

وكيف سيكون تأثيرها عليه؟

هذا ماسنحاول معرفته ونحن نقالب معاً صفحات هذا الكتاب.. فى البداية لو تمكن البعض من "رأسك" أو تسللوا إليها خلصة محاولين ملأها بالعديد من الأفكار والاتجاهات التى ترفض أنت بعضها.. ستكون معرضاً فى وقت من الأوقات

لما يشبه " الانفجار " ، ولكن قد تتخذ من هذا الانفجار وسيلة أخرى لإعادة القيام والتشبث بنفسك مرة ثانية ، ، ولاتكاد تفعل ذلك حتى تفاجأ بهم يعاوبون الكرة مرة أخرى بأن يثقبوا " رأسك " ويقتحموها ، مستبدلين أفكارك بأشياء مختلفة نمطية وساكنة ، ولكذك تستطيع التغلب أيضاً على ذلك بمحاولتك أن تكون ذاتك ولاشئ سواها ، أما أن يضعوا على رقبتك " نصلاً " وعلى قلمك وعقلك مثله .. ربما يصل الأمر ساعتها إلى قمة تحررك وخلصك .. ولكن بالموت والفناء ..

" بعد أن استعص عليهم أمر بتحريز عقلك ، وضعوا شرطياً أمام كل فتحة في رأسك ، وألزموك بأن تكون حارساً قضائياً على ... ، ومع ذلك أصببتهم بالدهشة حينما أطلقت روحك من جسدك " (١)

وعن " الأنثى " ، ذاك " النصل " الرقيق الحاد الذي - رغم شهوانيته وماديته - يقطع من أوقات الرجل وأزمانه العصبية القاسية ، سويقات بديعة يوطر بها لأحلى الذكريات التي يتمنى العيش في ظلها حيناً بعد حين .. يخبرنا " عماد " أنه حتى لو اقترب الرجل من الجنون بتفكيره في امرأة لاوجود لها في مكانه وزمانه ، فعنده الوحيد أن تلك الشحنة العاطفية والإنسانية التي تشد قلبه وروحه عند اقترانه بالمرأة يحبها ، لايعدل تأثيرها عليه شئ آخر ولو قضى لياالي عمره كلها يحياها أو يخوض في نكراها :-

" وليكن ليلنا طويلاً .. فكثير اللقاء كان قليلاً

عندما كانت تلك هي ليلته ، بكى كثيراً مع التبشير الأولى للصباح « (٢) .
أما عن " الوجود " ، فكان كما شئت ، وكما يحلو لك ، ولكن بشرط ألا تكون
غيرك ، نسخة مكررة منه ، لأنك في النهاية لن تحمل إلا قناعاً باهتاً لوجه ليس لك
، .. كن أنت .. أنت فقط ، ولاشئ سواك " لما اكتشفت أنها تؤمن إيماناً مطلقاً
بفكر أبيها ، رفضت أن ترسم مرة ثانية مستخدماً ورق " الكريون " « (٣)
وأخيراً .. فمن الممكن أن تتلاشى الطفولة ، وتذهب الأحلام ، وتتبدل الأوقات ،
وتتغير الملامح ، ويتعكر صفو الحياة ، ولا يحلو لك طعم الأيام كما كان من قبل ...
ولكنك - وقتها - لن تحس أنك فقدت الكثير ، لأنك ستتحول بفعل " نصل " الزمن
الحاد إلى مناضل عنيد ، ومتمرد ثائر ..

" بحثوا عنه في كل مكان ، لم يعثروا إلا على ورقة كتب عليها :-
" نسيت طفولتي .. ووأدت خريشات الأشواق في صدري .. ووجهي الرضيع
حملته ملامح مناضل أنبتته الصخور " .. « (٤)

هذا عن " أنصال " عماد أبو زيد
ولكن يبقى شوقي إليه في كتابة أخرى ..
أنتظرها منه في أعمال قصصية مقبلة إن شاء الله

هوامش :

(١) نصل - عماد أبو زيد - ميريت - ٢٠٠٢ - ص ١١

(٢) المرجع السابق - ص ٢١

(٣) المرجع السابق - ص ٤٤

(٤) المرجع السابق - ص ٦٤

كمال عمار

رجاء النقاش

فى يوم ١٣ مايو الماضى عرفنا نبأ وفاة الشاعر كمال عمار ، وقد كانت نهاية هذا الشاعر الذى كان رمزاً للفرح والمرح واحتضان الحياة نهايةً مأساوية ، فقد كتبت جريدة الجمهورية التى كان يعمل بها فى عدد ١٤ مايو ٢٠٠٥ أن كمال عمار « قد عانى فى الفترة الأخيرة من مرض النسيان وخرج من بيته يوم السبت ٧ مايو وبعد غياب استمر خمسة أيام ظهرت جثته طافية فى ترعة الخطاطبة دون أن يدرى أحد كيف وقع الحادث .

لم يكن كمال عمار كما عرفته منذ مايقرب من خمسين عاماً يوحى بالموت بل كان دائماً يوحى بالحياة ، فقد كان صاحب موهبتين : الأولى موهبة الشعر التى عرف قدرها بعض الناس ولم يعرفها الكثيرون ولم ينتبهوا إليها . أما الموهبة الثانية فهى حب الحياة والرضا بها حتى فى أبسط صورها ومظاهرها . فقد كان كمال عمار من أحق الناس بأن يقال عنه إنه « عاشق للحياة » وكانت الحياة عنده كلوه وطبقة وجديرة بالاقبال عليها والحب لها والرضا بها حتى فى أبسط صورها ومظاهرها . وكان يتذوق كل لحظة فى حياته ويستمتع بها ويطرب لها ، وكان من الذين يعتبرون استنشاق الهواء معجزة ، والسير على شاطئ النيل نعمة ، والجلوس على الأرصفة الفقيرة دهشة غير محدودة ، أما الرحلة فى الشوارع وتأمل الوجوه والاختلاط بالناس والاندماج فى حركة الحياة فقد كانت عنده عيداً يتكرر كل يوم .

كان كمال عمار نموذجاً إنسانياً بالغ الغرابة ، رغم أنه بالغ البساطة أيضاً ، وهو لم يحرص أبداً على امتلاك شئ ، لا من الأموال ولا من المناصب ، وكان زاهداً حتى فى الحياة الأدبية التى كان من حقه أن يكون نجماً من نجومها الساطعة . وكثيرون ممن يعرفونه لم يفهموه ، وكان البعض يظنون أنه مأكز ، وأنه يظهر أشياء ويخفى أشياء أخرى لا يريد لأحد أن يعرفها ، وقد رأى فيه آخرون صعلوكاً أدبياً بائساً ، ولكن يؤسه - كما ظن هؤلاء - كان من صنعه ولم يفرضه أحد عليه . والحقيقة أبسط من ذلك كله ، فقد كان كمال عمار أميراً فى داخل نفسه ، وكان يعز عليه أن يطلب شيئاً من أحد ، وكان ساخراً ، فبدت له كل أمور الدنيا ، على أنها نوع من الهزل لا يستحق العناية أو الانتباه . ولكن كمال عمار كان فوق هذا كله شاعراً كبيراً ، وكان صاحب شخصية شعرية متميزة ليس فيها تكرار لغيره أو تقليد لأحد . وظل كمال عمار الكبيرى أنه لم يدرك هو نفسه قيمة شعره ولم يحسب أبداً أنه صاحب أهمية بين الشعراء ، وكان موقفه غير المبالى بشاعريته الكبيرة والجميلة أكبر جناية جناها على نفسه ، لأن موقفه المهمل لشعره ولشخصه انتقل إلى الناس فأهملوا شعره ثم أهملوه هو أيضاً . وسوف تقتلنى الحسرة إذا لم تقم الحياة الأدبية بتصحيح موقفها من كمال عمار ومن شعره . فكلنا متهمون - وأنا فى المقدمة - بأننا أهملنا هذا الإنسان الطيب وظلمنا هذا الشاعر الجليل



يعلن مجلس أمناء جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري

فتح باب الترشيح لجوائز المؤسسة في دورتها العاشرة

دورة «شوقي ولامار تين»

باريس - أكتوبر 2006

فروع الجائزة وشروطها:

- 1 - جائزة الإبداع في نقد الشعر: وقيمتها (اربعون الف دولار)
- تمنح لأحد نقاد الشعر أو دارسيه المتميزين ممن قدموا في دراساتهم إضافة مهمة في تحليل النصوص الشعرية، أو رؤية جديدة لظاهرة شعرية محددة قائمة على أسس علمية.
- يحدد المتقدم المؤلف الذي يرشحه لنيل الجائزة وله أن يرسل باقي مؤلفاته للاستئناس.
- يشترط في المؤلفات المرشحة ألا تكون من رسائل الماجستير أو الدكتوراه، وألا يكون قد مضى على صدور أحدثها أكثر من عشر سنوات تنتهي في 2005/10/31.
- 2 - جائزة أفضل ديوان شعر: وقيمتها (عشرون ألف دولار)
- تمنح لصاحب أفضل ديوان شعر صدر خلال خمس سنوات تنتهي في 2005/10/31.
- للمتسابق أن يتقدم بديوان واحد فقط على أن يكون الديوان منشوراً.
3 - جائزة أفضل قصيدة: وقيمتها (عشرة آلاف دولار)
- تمنح لصاحب أفضل قصيدة منشورة في إحدى الجلات الأدبية أو الصحف أو الدواوين الشعرية أو في كتاب مستقل خلال عامين ينتهيان في 2005/10/31.
- يحق للمتسابق أن يتقدم بقصيدة واحدة فقط على أن يرفق بها الأصل للنشر، ولا تغلب القصيدة المنشورة في نشرات إعلانية أو دعائية.

الجائزة التكريمية للإبداع الشعري: وقيمتها (خمسون ألف دولار)

تمنح لشاعر عربي كبير، أسهم في إثراء حركة الشعر العربي، وهي جائزة لا تخضع للتحكيم بل لآلية خاصة يضعها ويشرف على تنفيذها رئيس مجلس الأمناء، والجهة المحولة بالترشيح هي مجلس أمناء المؤسسة فقط.

شروط عامة

- 1 - يقبل النتاج المقدم باللغة العربية الفصحى فقط.
- 2 - للمتقدم أن يتقدم إلى فرع واحد من فروع الجائزة فقط.
- 3 - على المتقدم أن يرسل ثماني نسخ من النتاج المتقدم به لنيل الجائزة.
- 4 - لا يقبل النتاج الذي يشترك فيه أكثر من شخص واحد.
- 5 - يرسل المتقدم خطاباً مباشراً إلى المؤسسة يذكر فيه رغبته في الترشيح لأحد فروع الجائزة ويحدد فيه النتاج الذي يتقدم به للمسابقة، ويمكن للجامعات والمؤسسات الثقافية الحكومية والأهلية أن تتقدم بترشيح من ترغب، مع ضرورة إرفاق موافقة المرشح خطياً على ذلك.
- 6 - يرسل المتقدم سيرة ذاتية وعلمية له، مستقلة عن خطاب الترشيح وتشتمل على: اسم الشهرة، الاسم الكامل الوارد في وثيقة السفر، تاريخ الميلاد ومكانه، العنوان البريدي، رقم الهاتف، إنتاجه الإبداعي، ثلاث صور فوتوغرافية حديثة (10 سم 15 سم).
- 7 - لا يجوز لمن سبق له الفوز بأي جائزة عربية أن يتقدم إلى الفرع الفائزة به قبل مضي خمس سنوات على فوزه، على أن يتقدم بعمل آخر غير الذي فاز به، وعلى المتقدم أن يضمن في خطاب الترشيح على أن العمل المتقدم به لم يسبق له الفوز بأي جائزة عربية، وفي حال ثبوت العكس فللمؤسسة الحق في إلغاء نتيجة التقدم.
- 8 - لا يحق لمن أسهم في تحكيم جوائز المؤسسة التقدم إلى المسابقة في أي فرع قبل مرور دورتين من تاريخ مشاركته في التحكيم.
- 9 - المؤسسة غير ملزمة بإعادة الأعمال المقدمة إلى المسابقة، ويحق للمؤسسة إعادة نشر القصائد الفائزة، ومختارات من أعمال الفائزين.
- 10 - آخر موعد للتقدم إلى فروع الجوائز هو نهاية يوم 2005/10/31.
- 11 - تعلن النتائج في النصف الثاني من عام 2006، وتوزع الجوائز في حفل عام يقام في شهر أكتوبر من العام نفسه.

التحكيم: يعرض النتاج المقدم على لجان تحكيم من المتخصصين في فروع الجائزة، بعد التأكد من مطابقته للشروط الملغاة، وقرارات اللجنة النهائية بعد اعتمادها من مجلس الأمناء.

المراسلات

ترسل طلبات التقدم والترشيح لجوائز المؤسسة باسم السيد الأمين العام للمؤسسة إلى أحد العناوين الآتية:
القاهرة: ص ب 509 الدي 1231 الجيزة- ج م، هاتف: 3030788، فاكس: 3027335، عمان: ص ب 182572 عمان الوسيط- الأردن- هاتف: 5535736، فاكس: 5532296، تونس: ص ب 107 تروني 1000 - هاتف: 328903، فاكس: 560707، الكويت: ص ب 599 العمادة 13006 الكويت- هاتف: 2430514، فاكس: 2455039 (00965)

E-mail: Kuwait@albabtainpoeticprize.org